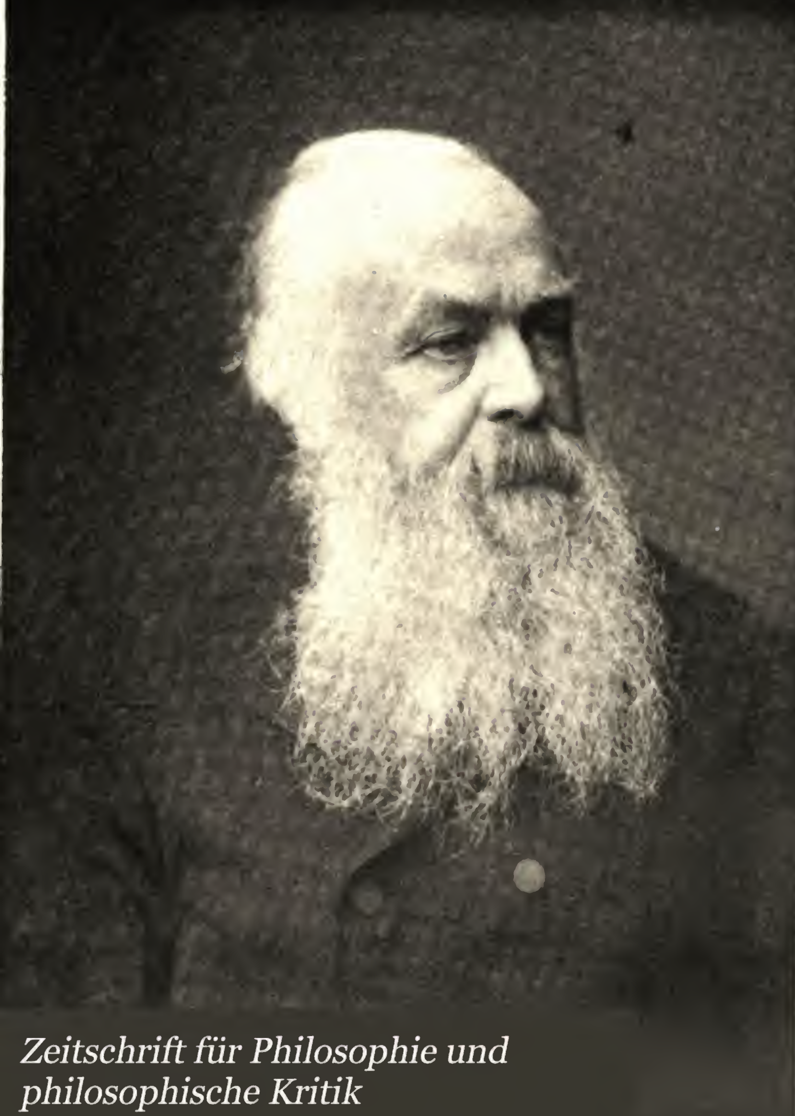
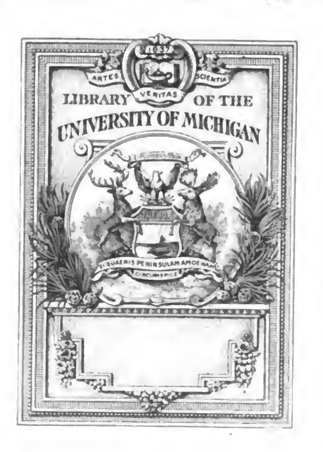
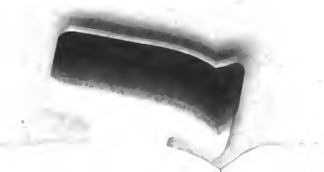


Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM



Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen, und Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**, Professor in Erlangen.

Neue Folge.

106. Band.

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
1895.

Inhalt des 1. Heftes.

Seite

C. W. Opzoomer. Von van der Wyck. Mit einem Bildnisse Opzoomers . . . 1
Der Wertbegriff und der Lustwert. Von Ed. von Hartmann . . . 20
Immanuel Kant und Alexander von Humboldt. Von P. von Lind. I. Artikel . . . 51
Zur Würdigung der philosophischen Stellung Bacons von Verulam. Von Dr. W. Schmidt . . . 79
Einige Bemerkungen zu Falckenbergs Abhandlung über die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre. Von R. Geijer . . . 90
Moritz Carriere †. Von P. von Lind . . . 93

Recensionen.

Litteratur über Hobbes. Von Ferdinand Tönnies . . . 101
B. Gühn: Über Hobbes' naturwissenschaftliche Ansichten.
E. Larsen: Thomas Hobbes' filosofi.
G. Lyon: Philosophie de Hobbes.
F. Pillon: L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke.
Philosophical Remains of George Croom Robertson. Von Ferdinand Tönnies . . . 109
L. Brunschvicg: Spinoza. Von J. Freudenthal . . . 111
Ch. Adam: La philosophie en France. Von Dr. E. Koenig . . . 114
J. Pioger: La vie et la pensée. Von demselben . . . 119
Fromm: Imm. Kant und die preussische Zensur. Von demselben . . . 121
R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Von W. Hasbach . . . 122
H. Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 2. Bd. Von F. Erhardt . . . 123
O. Külpe: Grundriss der Psychologie, auf experimenteller Grundlage dargestellt. Von Th. Ziehen . . . 135
W. Windelband: Geschichte der alten Philosophie. Von K. Joel . . . 141

Notizen . . . 156
Neu eingegangene Schriften . . . 157
Bibliographie . . . 158
Aus Zeitschriften . . . 159

Inhalt des 2. Heftes.

Seite

Die Ethik des deutschen Idealismus. Von Dr. EUGEN KÜHNEMANN . . 161

Rehmkes allgemeine Psychologie. Von G. K. UPHUES 175

Der Logos bei Heraklit. Von Lic. ANATHON AALL 217

IMMANUEL KANT und ALEXANDER VON HUMBOLDT. Von P. VON LIND. II. Artikel 252

Recensionen.

Dr. A. OTTEN: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Von G. GLOGAU 280

W. BOLIN: Spinoza. Von H. HÖFFDING 284

P. NATORP: Die Ethika des Demokritos. Von K. VORLÄNDER . 285

G. W. F. HEGEL: Kritik der Verfassung Deutschlands. Herausgegeben von Dr. G. MOLLAT. Von demselben 289

H. ROMUNDT: Ein Band der Geister. Von demselben 292

L. BUSSE: Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart. Von O. SCHMIEDEL 294

J. CAIRD: Einleitung in die Religionsphilosophie. Von Dr. O. STOCK 296

Th. LIPPS: Grundzüge der Logik. Von K. GROOS 302

C. GÜTTLER: Wissen und Glauben. Von DORNER 306

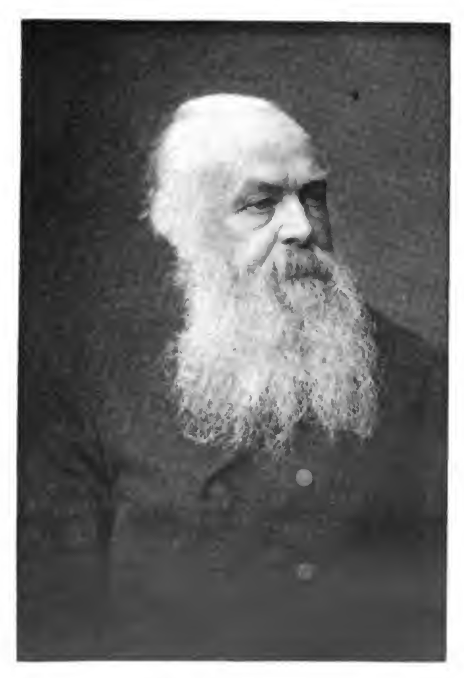
R. SEYDEL: Religionsphilosophie im Umriss. Von demselben . 306

H. SIEBECK: Lehrbuch der Religionsphilosophie. Von demselben 306

Neu eingegangene Schriften 314

Bibliographie 316

Aus Zeitschriften 317



C. W. Opzoomer.

[illegible] Der [illegible] Zusatz [illegible] uns gestattet [illegible] klassische Altertum [illegible] leben. Nicht [illegible] augebürdet. Wir [illegible] selbst, wir [illegible] ungebrochenen [illegible] Besitz einer [illegible] einer [illegible] Art und Weise zu [illegible] Und so [illegible] wir im stande, durch freies Studium [illegible] Schul- [illegible] zu ergänzen. Wir hatten viel freie Zeit und benutzten [illegible] auch die Geschichte und Litteratur der modernen
Völker zu eigen zu machen.“



C. W. Opzoomer

C. W. Opzoomer.

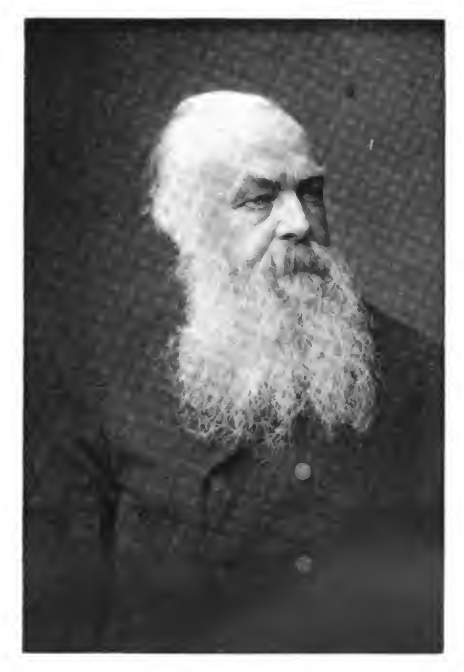
Von

Van der Wyck (Utrecht).

Mit einem Bildnisse Opzoomers.

Cornelis Willem Opzoomer wurde am 20. September 1821 geboren in Rotterdam, woselbst er von seinen streng kalvinistischen Eltern sorgfältig erzogen wurde und eine glückliche Jugend durchlebte. In einer Rede, welche er zur 25jährigen Amtsfeier als Universitätsprofessor im Jahre 1871 hielt, spricht er mit der grössten Liebe von seinen Eltern, besonders vom Einflusse seiner frommen Mutter auf sein jugendliches Gemüt. Er besuchte die ausgezeichnete Lateinische Schule, welche den Namen des berühmten Erasmus trägt, und war ein hervorragend guter Schüler, der sämtliche Preise erhielt.

Noch in spätern Jahren lobte er die damalige Einrichtung des Gymnasialunterrichts. „Der Acker, den wir zu bearbeiten hatten, war nicht all zu gross: wir hatten uns nur mit den alten Griechen und Römern zu beschäftigen, mit ihrer Prosa und ihren Gedichten, ihrem Lande, ihrer Geschichte, ihren Göttern. Im Unterricht war alles aufs innigste verwachsen, alles harmonisch verbunden. Der einzige fremdartige Zusatz war die Mathematik. So war es uns gestattet, uns ins klassische Altertum ganz hinein zu leben. Nicht allerlei wurde uns aufgebürdet. Wir fühlten uns selbst, wir fühlten uns im Besitz unsrer ungebrochenen Kraft, im Besitz einer Methode, einer tüchtigen Art und Weise zu arbeiten. Und so waren wir im stande, durch freies Studium den begrenzten Schulunterricht zu ergänzen. Wir hatten viel freie Zeit und benutzten diese, um uns auch die Geschichte und Litteratur der modernen Völker zu eigen zu machen.“



C. W. Opzoomer.

C. W. Op[illegible]

[illegible]

[illegible] Methode, einer tüchtigen Art und Weise zu arbeiten. [illegible] waren wir im stande, durch freies Studium den [illegible] unterricht zu ergänzen. Wir hatten viel freie Zeit und benutzten diese, um uns auch die Geschichte und Litteratur der modernen Völker zu eigen zu machen.“

„Wie ganz anders“, so klagt er, „ist der jetzige Zustand! Der obligatorische Unterricht umfasst jetzt nicht bloss Latein, Griechisch und Mathematik, sondern auch noch die modernen Sprachen und die Naturwissenschaften. Was früher Hauptsache war, wird jetzt, weil in zwölf Fächern Unterricht erteilt werden muss, in den Hintergrund gedrängt. Das Gymnasium unsrer Tage kümmert sich nicht um die alte Welt, sondern bloss um die alten Sprachen, und diese Sprachen betrachtet es nicht als Mittel, sondern als Zweck, nicht als den Schlüssel zum Hause, sondern als das Haus selbst. Nicht einmal Geläufigkeit im Sprechen der fremden Sprachen wird errungen; nur nach grammatikalischen Formen wird gefragt, selbst bei der Muttersprache. Jedwedem Fache wird dasselbe Recht zugesichert; man hat keine Heimat mehr, man ist immer auf der Reise, jeden Augenblick in einem andern Logierhause. Man fühlt sich nirgends auf eigenem Boden, hat keine Zeit sich bleibend niederzulassen. Ueberladen mit angelernten Kenntnissen, hört man auf, selbst etwas zu sein. Nirgends erfreut man sich jener Anspannung aller Kräfte, welche man dem einen Nötigen widmet. Und kein Wunder, denn es giebt nichts mehr, wovon man sagen kann, dass es das eine Nötige sei. Der unausbleibliche Erfolg ist, dass man auf keinem Gebiete zur rechten Methode gelangt.“

Selten hat ein junger Mann schon als Student so grosse Anerkennung seiner Talente erworben, als dies bei Opzoomer der Fall war. Er galt unter seinen Kommilitonen für den begabtesten der Studiosi Theologiae, der Studiosi Juris, der Studiosi Litterarum, also für den ersten in drei Fakultäten. In seiner Studienzeit ereigneten sich mehrere Vorfälle, die wegen ihrer Seltenheit Erwähnung verdienen. In jenen Zeiten hatte der künftige Jurist ein propädeutisches Examen vor der Litterarischen Fakultät zu bestehen. Die Antworten, welche Opzoomer gab, waren so ausgezeichnet, dass der Charakter des Examens sich allmählich änderte und ihm nach demselben ein höherer als der bei dieser Prüfung übliche akademische Titel verliehen wurde. Es ist Regel an den holländischen Universitäten, dass, wenn ein Student eine Abhandlung über eine Preisfrage geschrieben hat, der Autor sich legitimiere, ehe man zur Krönung seiner Arbeit übergeht. Bei Opzoomer wurde von der Regel abgewichen. Die Arbeit, welche er, natürlich anonym, der juristischen Fakultät übermittelt hatte, war so genial, dass man, schon vor Eröffnung der Schedule, ihrer Her-

kunft ziemlich sicher war. Als sich nachher die Vermutung bestätigte, beschloss die Fakultät, wie der grosse THORBECKE es formulierte, „bei ihm von der Prüfung abzusehen, welcher jeder andere sich zu unterwerfen hätte, weil der Name OPZOOMER den Professoren eine genügende Garantie bot".

Im Iahre 1845 promovierte OPZOOMER summa cum laude als Doctor Juris utriusque mit einer Dissertation de naturali obligatione.

Die Juristen ersten Ranges bezeichneten bald diese Arbeit als bahnbrechend.

OPZOOMER hatte vor, auch bei der litterarischen Fakultät sich die Doktorwürde zu erwerben und war zu diesem Zweck mit einer Dissertation über das arabische Recht beschäftigt, das er als ausgezeichneter Orientalist, der er war, aus den Quellen studiert hatte. Ehe er aber diese Arbeit vollendet hatte, wurde er zum Professor der Philosophie an der Universität in Utrecht ernannt, da der Inhaber jenes Katheders, Professor SCHRÖDER, Deutscher von Geburt, plötzlich gestorben war. Der Senat der Leydenschen Universität verlieh OPZOOMER dann die philologische Doktorwürde honoris causa.

Am 9. Juni 1846 trat er sein Amt in Utrecht an mit einer Rede, betitelt „die Philosophie den Menschen mit sich selbst versöhnend".

Man kann sich das Entsetzen vorstellen, das sich der damals sehr gläubigen und sehr kirchlichen Kreise in Holland bemächtigte beim Anhören dieses ketzerischen Titels. Von der Kanzel herab wurde vor dem jungen Professor gewarnt. Viele Federn wurden in Bewegung gesetzt, ihn zu widerlegen. Selbst Gedichte wurden ihm entgegen geschleudert. Die Wogen der Erbitterung stiegen noch höher, als die Kunde sich verbreitete, er habe die Evangelien „ein Wespennest von Fabeln" genannt. Wäre nicht von jeher Holland das klassische Land der Freiheit gewesen, gewiss hätte die Regierung damals OPZOOMER seines Amtes entsetzt.

Er behielt aber sein Katheder und triumphierte auf die Dauer über alle Anfeindungen, wurde selbst kraft seiner seltenen Beredsamkeit und seines krystallklaren Vortrages einer der geliebtesten und gefeiertsten Universitätslehrer, die man je in Holland besass. Und das blieb er bis vor wenige Jahre vor seinem Tode.

Während der ersten Zeit seiner akademischen Wirksamkeit war Opzoomer Philosoph des Absoluten und in mancher Rücksicht Anhänger von Krause. Er schrieb in dieser Periode ein Buch über Krauses Gottesbegriff, welches dadurch stets interessant bleiben wird, dass er seinen verwunderten Landsleuten ein erstes glänzendes Beispiel gab, wie man in der holländischen Sprache schwere, harte, spekulative Gedanken in einem edlen, einfachen, klaren Stil ausdrücken kann. Ab Jove principium! war damals Opzoomers Losung. „Um den Berg zu besteigen," so sprach er, „muss man natürlich am Fusse beginnen. So ist es in jeder Wissenschaft. Von den Resultaten geht man aus, um sich zu den Prinzipien zu erheben. Hat man diese aber erreicht, dann benutzt man sie zur Erklärung der Resultate. So macht es z. B. der Geschichtsforscher. Er geht von der französischen Revolution aus und erhebt sich allmählich zu den Bedingungen, wovon sie die unausbleibliche Folge war; will er die Umwälzung nachher interpretieren, so beginnt er mit den Grundursachen und erreicht alsdann die grosse Revolution als notwendiges Resultat. Auf ganz dieselbe Weise schliessen wir von uns selbst und von der Welt auf den ewigen Allgrund, um nachher aus dieser Grundursache uns selbst und alles, was besteht, als Resultat abzuleiten. Aus der Ebene erheben wir uns zum Bergesgipfel; vom Gipfel jedoch steigen wir wieder hinunter zur Ebene und benutzen das, was wir oben gesammelt haben."

Allmählich kam Opzoomer zu der Ueberzeugung, dass man in den höheren Regionen bloss dasjenige sammelt, was man erst selbst zum Gipfel hinaufgeschleppt hat. Und dann entfaltete er eine neue Fahne, die der empirischen Philosophie, welcher er bis zu seinem Tode treu blieb. Von nun an lehrt er nicht mehr, der Zweck der Philosophie und der Religion sei derselbe: Philosophie sei dem gebildeten, dem geistig erwachsenen Menschen, was Glaube dem Unmündigen ist. Es hat eine grosse Änderung in seiner Denkweise stattgefunden. Früher hiess es: „Jeder Plebejer weiss, dass die Erde sich um die Sonne dreht; unser trefflicher Kaiser aber, Professor in Leyden, weiss es auf seine Weise, und eben deshalb ist er der grosse Astronom, während der Plebejer es nicht ist. So weiss jeder Tagelöhner, dass Gott besteht, aber Hegel weiss es auf andre Weise, und eben deshalb ist er der grosse Philosoph. Ist man auf dem Wege Hegels zur Erkenntnis Gottes

emporgestiegen, dann verfügt man über die Quelle, aus welcher alle Vernunftsprinzipien geschöpft werden." Nachher aber lehrt OPZOOMER, der tiefste Grund der Dinge sei dem Wissen des Philosophen ebenso unzugänglich wie dem des Tagelöhners, das höchste Ideal der Erkenntnis sei der Verwirklichung unfähig, man habe die Welt zu nehmen, wie sie ist, und es sei vergebliche Mühe, erklären zu wollen, weshalb sie ist, wie sie ist.

OPZOOMERS Empfehlung der Erfahrung war im Jahre 1848 in gewisser Hinsicht neu und in jeder Hinsicht nützlich. Wir leben rasch und sind so der Versuchung preisgegeben, zu vergessen, dass in jener Zeit eine Aufforderung, zur Wirklichkeit zurückzukehren und die hypothetischen Welterklärungen auf sich beruhen zu lassen, ganz zeitgemäss war. Wenn die Systembildung während einer Periode die besten Geisteskräfte in Anspruch genommen hat, dann wird es notwendig für das weitere Gedeihen der Wissenschaft, dass man zeitweilig die luftigen Höhen der Spekulation verlässt und sich mit der bescheidenen Aufgabe begnügt, Steine für den künftigen Bau zusammenzutragen. Um zu verstehen, dass OPZOOMER das Banner der Erfahrung ergriff, erinnere man sich der wilden Bacchanalien der Naturphilosophen aus Schellings Schule. Eigene Anschauung spielte in jener Zeit, sogar beim Unterricht in der Medizin, wie man von HELMHOLTZ in seiner Rede „über das Denken in der Medizin" hören konnte, eine ganz untergeordnete Rolle. Auch in Holland machten sich damals Bücherweisheit und Papierphilosophie allzu breit.

Zur Charakterisierung der Erfahrungslehre OPZOOMERS ist es notwendig, zu bemerken, dass sie nur teilweise mit dem englischen Empirismus übereinstimmt. Bei OPZOOMER war das ernste Studium der grossen spekulativen Systeme Deutschlands vorausgegangen; die neue Entwickelungsphase trat bei ihm ein, als er zu sehen meinte, dass KANT die Philosophie durch seinen Phänomenalismus auf einen Irrweg geführt hatte. Es sei erlaubt, den Einwand OPZOOMERS kurz zu formulieren.

KANT zufolge stammt der Inhalt der Erfahrung aus der Wirklichkeit, aber die Form, die Verbindungsweise, wurzelt ausschliesslich im erkennenden Subjekt. Dass wir Dinge neben oder nach einander wahrnehmen, dass wir Ereignisse gleichzeitig oder das Eine durch das Andere stattfinden sehen, verdanken wir ausschliesslich der Einrichtung unsers Erkenntnisvermögens. Daraus

folgt, dass wir nicht im stande sind, die Dinge an sich zu erkennen. Nicht einmal, sondern hundertmal spricht KANT so, als sei jene Unerkennbarkeit der Hauptgedanke seines Systems. Also schlägt sein Phänomenalismus in Idealismus um, und die Wirklichkeit wird bei ihm ein leerer Platz, welcher konsequent von FICHTE aufgehoben ward mit der einfachen Frage: „Da wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, wie wissen wir dann, dass sie sind?" Und damit war der Weg gebahnt für eine enthusiastische, eine schwärmerische Philosophie, welche unfruchtbar ist und die ganze Welt a priori nach einer einzigen Formel zu konstruieren sucht.

Auch OPZOOMER ist Phänomenalist; er ist es aber auf seine Art und Weise. „Dass wir vorstellenden Wesen keinen anderen Zugang zur Welt als mittels unserer Vorstellungen haben, ist klar wie das Tageslicht. Hier haben wir noch mit einer unbestrittenen Wahrheit zu thun. Von diesem Punkte aus aber divergieren die Meinungen. Der Erfahrungsphilosoph sagt: Ausschliesslich mittels unserer Vorstellungen kennen wir die Welt. Der Idealist hingegen sagt: Wir kennen ausschliesslich unsere Vorstellungen. Der empirische Philosoph fährt fort: Wären wir nicht da, die Welt würde nicht vorgestellt werden. Der Idealist zieht es vor zu behaupten: Existierten wir nicht, die Welt wäre nicht da. Dem Erfahrungsphilosophen zufolge kennt der Geist die Natur; dem Idealisten zufolge macht der Geist die Natur. KANT hat FICHTE nach sich gezogen, und noch immer ist es unerlässlich, dass alle Idealisten bei FICHTE anlanden."

Vielleicht kann der Kern von unvergänglichem Werte in Kants System am besten so angedeutet werden: Es giebt zwar keine angeborenen Erkenntnisse, aber wohl ein angeborenes Erkenntnisvermögen. Um es anders auszudrücken: Wie ein Ding sich in unserm Bewusstsein ausnimmt, hängt nicht bloss davon ab, was das Ding ist, sondern auch davon, was wir selbst sind. Und so giebt es einen apriorischen Bestandteil in allen unsern Erkenntnissen, den KANT mit Hilfe des Leitfadens der Allgemeinheit und Notwendigkeit zu bestimmen sucht. KANT hat das dauernde Verdienst, den Plan eines bloss formellen Wissens entworfen zu haben, eines Wissens, das die Bedingungen der Erfahrung aufzählt, eines Wissens von den Formen, an welche die Welt gebunden ist, so weit sie für uns erkennbar sein soll. Zu diesem formellen Wissen gehört z. B. die Mathematik, weil unsere Schlüsse auf

diesem Erkenntnisgebiete nicht ihre Gewähr in dem Thatbestande finden, sondern im Gegenteil die mathematischen Wahrheiten eine Richtschnur sind, wonach wir den Thatbestand beurteilen, während überall, wo wir das Feld der materiellen Wissenschaft betreten, das Resultat unserer Deduktionen mit dem Thatbestand verglichen und so als stichhaltig verifiziert werden muss. KANT hat aber ein falsches Licht auf seine Gedanken fallen lassen durch die Annahme, dass die echte Welt sich nicht richtet nach den Formen unsers Verstandes, wiewohl jener Verstand doch selbst ein Teil der Welt ist und es die Macht des grossen Ganzen ist, wodurch wir wirken, denken und bestehen. KANT lässt es so erscheinen, als ob die Wirklichkeit, insoweit sie den Stempel unseres Geistes trägt, nicht die echte Wirklichkeit wäre, als ob unser Erkenntnisvermögen uns den Weg zur Erkenntnis der wahren Wirklichkeit versperrte.

Mit KANT verglichen war OPZOOMER Realist. „Wir müssen nicht reden", sagt er, „von unserer Unwissenheit bezüglich der Dinge an sich selbst; dass Wort Unwissenheit hat nur dort einen gesunden Sinn, wo Erkenntnis erreichbar wäre. Eine Bedingung aber, welche zum Wesen aller Erkenntnis gehört, darf nicht Grenze der Erkenntnis heissen. Jene Bedingung ist der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Was träumt man von einem echten Wissen, welches ohne das wissende Subjekt entstände, von einem Weltgedanken, welcher nicht die Qualitäten des Denkenden, sondern nur die des Gedachten an sich trüge? Für den erkennenden Menschen giebt es keinen Unterschied zwischen demjenigen, was ist, und demjenigen, was er erkennt."

Stets bestreitet OPZOOMER die KANTische Ansicht, der zufolge die Form der Erfahrung, die Art und Weise, wie wir verbinden, nur im Subjekt wurzelt und keinen objektiven Ursprung hat. „Wir setzen", sagt er, „KANT nach ARISTOTELES, nennen dagegen HUYGENS und NEWTON Zeitgenossen. Warum? Ist es, weil wirklich HUYGENS und NEWTON in derselben, ARISTOTELES und KANT in verschiedenen Zeiten lebten? In dem Fall haben wir die genannten Männer nicht in die Zeit gesetzt, sondern mit der Zeit, worin sie lebten, ohne etwas daran zuzufügen oder davon wegzunehmen, in unsere Vorstellung aufgenommen. Als wir die Männer kennen lernten, entdeckten wir auch die Art, in welcher sie zeitlich verbunden sind. Willkür ist hier nirgends im Spiel."

Auf die Weise trachtet OPZOOMER zu zeigen, dass Form und Inhalt der Erfahrung zu einander gehören, dass sie beide aus derselben Quelle, aus der Wirklichkeit, zu uns kommen, dass es nicht angeht, die Form für subjektiv, den Inhalt für objektiv zu erklären.

OPZOOMERS Ansicht ist keineswegs, dass der Geist einem Klumpen Wachs ähnlich sei, dem die Wirklichkeit ein Bild von sich einprägt. Ausdrücklich betont er, „dass Passivität und Aktivität des Geistes immer Hand in Hand gehen". Es sei die Frage, wie der Mensch die Raumvorstellung erwirbt. OPZOOMER weiss, dass es zur Erklärung des im Bewusstsein vorhandenen Raumes nie genügen kann zu sagen: „Der Raum besteht." Er lässt sich nicht auf Theorien über den Ursprung des Raumbildes ein. Er versucht es nicht, die Anschauung des Raumes aus raumlosen Empfindungen aufzubauen. Aber eben so wenig sieht er Heil in der Behauptung, der Raum sei eine angeborene Wahrnehmungsform. „Kant und seine Anhänger," sagt er, „beeifern sich das Ungenügende jeder empirischen Ableitung zu erhärten. Das fällt ihnen nicht schwer. Auf die Frage aber, wie denn die Raumanschauung in unseren Geist gekommen sei, haben sie selbst keine andere Antwort als diese: Sie gehört zur Einrichtung unseres Geistes. Auf die Art wird kein Licht entzündet. Es ist ganz unbefriedigend, das Problem, wie wir eine bestimmte Vorstellung uns zu eigen gemacht haben, mit dem nichtssagenden Satz zu beantworten: „Kraft der Natur unseres Geistes". Weil jede Ableitung hier unbefriedigend sei, zieht OPZOOMER es vor, nicht all zu weit zurückzugehen, sondern beim Menschen anzufangen, der schon die Anschauung von mancherlei Körpern hat. Einem voll entwickelten Subjekte stehe, meint er, all das Material zur Verfügung, welches zum Aufbau der Mathesis unentbehrlich ist. Die Welt der sinnlichen Wahrnehmung entfaltet sich seinem Blick, und aus dem, was er sieht und empfindet, ist es ihm möglich, durch Abstraktion die Figuren der Geometrie so wie die mathematischen Axiome abzuleiten. „Worauf basiert sich," fragt OPZOOMER, „die notwendige Annahme, dass $2 + 2 = 4$, also $= 1 + 1 + 1 + 1$ ist?" Und die Antwort lautet: „Allein auf Wahrnehmung, allein darauf, dass, wenn ich einem ersten Paar Würfeln ein zweites hinzufüge, der Eindruck, den das Resultat dieser Operation auf meine Sinne macht, ganz derselbe ist, als wenn ich einem Würfel noch einen, dann noch einen und zuletzt noch einen hinzufüge."

Opzoomer schreckt auch nicht davor zurück, die Mathesis eine Naturwissenschaft zu nennen. Mit weiser Mässigung hält er dennoch bald inne auf diesem Weg der empirischen Ableitung der mathematischen Wahrheiten. Nirgends behauptet er, dass mit dem Massstab in der Hand, mittels unendlich wiederholter Versuche, der Mensch das Axiom entdeckt habe, infolgedessen Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, auch einander gleich sind. Ihm kann das Verdienst nicht beigemessen werden, die kühne Hypothese des Empirismus bis zu ihren äussersten Konsequenzen entwickelt und so implicite ihre Unhaltbarkeit demonstriert zu haben.

Aller Theorien Anfang ist schwierig, und am schwierigsten ist es, dasjenige zu wählen, was wirklich an den Anfang gehört. An die Spitze seiner Gedanken über Sinneswahrnehmung setzt Opzoomer die Annahme einer Einwirkung von Dingen ausser dem Bewusstsein auf das erkennende Subjekt. Aber den von den Dingen herrührenden unmittelbaren Beitrag sucht er nicht in einfachen und ungeordneten sinnlichen Empfindungen wie rot, grün, hart, sanft u. s. w. Als ursprüngliche, nicht weiter ableitbare Objekte des Bewusstseins betrachtet er die wahrgenommene Hand, den wahrgenommenen Tisch u. s. w. und erklärt dann nachher, wie das Kind schon früh zur Unterscheidung seiner selbst und der Aussenwelt kommen muss, wie es durch Analyse Eigenschaften kennen lernt u. s. w. Auch hier zeigt sich, dass der Empirismus Opzoomers nicht ganz denselben Charakter hat wie der unserer überseeischen Nachbarn.

Überhaupt kann man sagen: So wie Kant den Gedanken nicht ertragen konnte, dass die Welt der Erscheinungen eine Welt des Scheins, eine Welt von Gespenstern sein sollte, und deshalb, im Streit mit seiner Lehre über Kausalität, Fichte gegenüber das Ding an sich anerkannte, so sah sich Opzoomer Kant gegenüber verpflichtet, im Interesse der Wahrheit der menschlichen Erkenntnis, alle unsere Anschauungen und alle unsere Begriffe als im Verkehr des Geistes mit der Wirklichkeit erworben zu betrachten. Mit menschlichem Wissen war Opzoomer selbstverständlich zufrieden, und er hielt es für Unsinn zu fragen, ob bei intellektueller Anschauung die Dinge sich nicht vielleicht ganz anders zeigen würden, als wir sie uns denken müssen, aber er wollte dann auch menschliches Wissen, und eben darum behauptete er, dass

das Bild, welches wir uns von der Welt formen, nur dann für richtig gelten kann, wenn kein einziger Zug bloss aus uns selber stammt, sondern jeder Zug sowohl einen objektiven als einen subjektiven Ursprung hat. OPZOOMER war Empiriker aus Antagonismus gegen KANT, der den menschlichen Geist die schweren Ketten von Raum, Zeit, Substantialität, Kausalität hinter sich herschleppen lässt, welche ihn verhindern sollen, sein eigenes Haus zu verlassen und die Wirklichkeit zu beobachten, wie sie an und für sich ist, die Wirklichkeit ausser Raum und Zeit, ohne Substantialität und Kausalität. Alle elementaren Qualitäten, Kälte, Stille, Farbe, Lust, Unlust stammen aus uns, sind Reaktionen des Bewusstseins auf Ereignisse, welche ausser der Sphäre des Bewusstseins liegen. Sie sind also a priori, aber sie sind zu gleicher Zeit a posteriori, denn Erfahrung, Verkehr mit der Wirklichkeit, wird erfordert, um das alles im Bewusstsein wachzurufen. „Wie wissen Sie," fragt OPZOOMER in einer Streitschrift gegen Prof. B. SPRUYT, „dass die Anschauungsformen und die Denkformen ausschliesslich unserer Natur entstammen? Sie können es nicht wissen, und also ist es reine Willkür, dies anzunehmen. Weil selbst Ihnen zufolge der Inhalt der Erfahrung Offenbarung von Wirklichkeit ist und es unvernünftig ist, zweierlei Ursprung der Begriffe anzunehmen, wo man mit einem und demselben Prinzip auskommen kann, achte ich mich berechtigt, Ihre Hypothese auch von der Form der Erfahrung gelten zu lassen."

Solcher Gestalt war die Erfahrungslehre OPZOOMERS. „An unseren Empfindungen," sagte er, „können wir nicht zweifeln. Aber die Gewissheit, welche sie uns verschaffen, besteht einfach darin, dass wir sie haben, in weiter nichts. Um von jener subjektiven Gewissheit zu allgemein gültiger Wahrheit zu kommen, ist Beweisführung, ist Logik nötig. Wahrnehmung ohne Denken ist ebenso wenig im stande, uns Erkenntnisse zu verschaffen, als Denken ohne Wahrnehmung. Ohne Beweis ist es nicht gestattet zu sagen: das von mir Wahrgenommene besteht ausser mir. Dies ist eine abgeleitete Behauptung, welche zur Interpretation des Bewusstseinsinhalts gehört. Sie kann richtig, aber sie kann auch falsch sein. So wissen wir mit vollständiger Sicherheit, dass der unbewölkte Himmel von uns wahrgenommen wird als ein blaues Gewölbe, welches die Gestalt einer Halbkugel hat. Aber daraus folgt nicht, dass der Himmel jene Farbe und jene Form wirklich besitzt. Im

Gegenteil, eine solche Annahme ist unvereinbar mit anderen Wahrnehmungen, welche ebenso gewiss sind wie jene erste. Die Frage ist dann: Wie müssen wir uns den Himmel denken, auf Grund unserer sämtlichen Wahrnehmungen? Wissenschaft, d. h. allgemeingültige Wahrheit wird stets erworben durch einen Schluss aus elementaren Daten des Bewusstseins, aus Empfindungen und Wahrnehmungen, welche selbst ohne Beweisführung sicher sind. Natürlich ist Aufbau von Wissenschaft nur in einer menschlichen Gesellschaft möglich. Aber so ist es auch selbstverständlich, dass Zusammenfassung der Wahrnehmungen, welche sich auf einen Teil der Wirklichkeit beziehen, zu einer einzigen, nicht mit sich selbst streitenden Betrachtung ohne jene Basis von Wahrnehmungen nicht unternommen werden kann. Die grosse Frage ist also: Wo ward bis jetzt der Weg, der von Empfindung und Wahrnehmung zur Wissenschaft hinüberführt, am sichersten und erfolgreichsten betreten?"

Opzoomer antwortet: „Ganz gewiss in der Naturwissenschaft." Eben darum, meint er, sei es die Aufgabe der Logik, „die naturwissenschaftlichen Methoden zu beschreiben und sie den Wissenschaften des Geistes zur Befolgung zu empfehlen".

Zu diesem Zweck hat Opzoomer zweimal ein Handbuch der Logik geschrieben. Das erste, ein kurzgefasstes Lehrbuch, dessen Titel: „Der Weg der Wissenschaft", ist auch in Deutschland durch eine Übersetzung wohl bekannt. Das zweite ist ein ausführlicheres Lesebuch unter dem Titel: „Das Wesen der Erkenntnis". Inhaltlich gleichen die zwei Arbeiten einander ganz; nur die Form ist verschieden.

Es ist seltsam, dass die Absicht Opzoomers so oft missverstanden ist. Noch unlängst kam ein bedeutender Gelehrter mit dem alten, ewig wiederkehrenden Bedenken hervor: „Opzoomer hätte übersehen, dass die Wissenschaften des Geistes ein eigenes Objekt haben, welches seiner Natur nach eine eigene Weise von Untersuchung und Erkenntnis erheischt."

Gewiss, können wir antworten, die naturwissenschaftliche Methode ist nicht in jeder Rücksicht auf dem Gebiete des Geistes anwendbar. Wo das Materielle unser Objekt ist, kümmert man sich bloss um das, was ist, nicht um das, was sein soll. Hat man einmal entdeckt, dass Wasser H_2O ist, so fällt es niemand ein, weiter zu fragen, ob diese Komposition lieblich, schön, erhaben.

gut sei. Aber Kritik, Trennung zwischen Gut und Bös, Wahr und Falsch, Schön und Hässlich, wird unerlässlich, sobald man über Handlungen und Charaktere, Sitten und Gebräuche, Traditionen und Texte, Kunstwerke und Verwandtes ein Urteil abzugeben hat. OPZOOMER hat den Unterschied selbstverständlich nicht aus den Augen verloren. Was er will, ist, dass man nach dem Vorbild der Naturforscher auch auf dem Gebiete der Wissenschaften des Geistes „unbedingt sich beuge vor der Autorität der Thatsachen, eifrig sei im Sammeln von Data, Schein und Wirklichkeit genau unterscheide, dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung überall nachspüre, sich nicht versündige mit Wortspielen, eine Beweisführung nicht einleite mit einer willkürlichen Begriffsdefinition, das Resultat einer Untersuchung nicht feststelle, ehe noch die Erforschung angefangen hat“. Sind das nicht wirklich die Hauptbedingungen des Gedeihens der Wissenschaften des Geistes und der darauf sich stützenden Künste wie Politik, Pädagogik u. s. w.? AUGUSTE COMTE äusserte eine grosse Wahrheit, als er sagte: „Les hommes ont encore plus besoin de méthode que de doctrine, d'éducation que d'instruction.“ Durch seine Vorlesungen über Logik, welche dem alten, jetzt leider abgeschafften akademischen Statut zufolge von den Studenten aller fünf Fakultäten besucht wurden, hat OPZOOMER die Kraft manches Vorurteils gebrochen und vielen Juristen, Theologen, Philologen einen tüchtigen wissenschaftlichen Sinn eingeimpft. Kaum dürfte ich jedoch behaupten, dass OPZOOMERS Methode durchgedrungen ist. Die faule Vernunft macht es sich in der Tageslitteratur und dem Parlamente noch immer bequem mit ihren aprioristischen Beweisführungen. Nichts ist eben jetzt in Holland häufiger zu hören, als dass, da der Staat ein Organismus mit einem Gesamtwillen sei und es zur Bestimmung eines Gesamtwillens notwendig sei, alle Teilwillen zu befragen, allgemeines Stimmrecht eine unabwendbare Forderung der Gerechtigkeit sei. Solchen Deduktionen gegenüber ist man fast geneigt zu fragen: Hat OPZOOMER vierzig Jahre lang vergebens gearbeitet?

Ein Eckstein von OPZOOMERS Systems war seine Unterscheidung von fünf Quellen der Erkenntnis. Diese sind: Sinneswahrnehmung, welche das Rohmaterial liefert zur Erkenntnis der Natur, weiter Gefühl von Lust und Unlust, Schönheitsgefühl, sittliches Gefühl und religiöses Gefühl. Der Grund, der OPZOOMER

bewog, diese Vielheit von Quellen anzunehmen, wird von ihm selbst in folgender Weise mitgeteilt: „Ich betrat einen Weg, auf welchen CARTESIUS bereits einen Augenblick den Fuss gesetzt hatte. Meine Absicht war es, unsere gemeinmenschlichen Ideen, deren Macht man sich nie entziehen kann, zum Objekt meiner Betrachtung zu machen, sie alle genau darauf anzusehen, in wie weit die eine aus der anderen ableitbar wäre." Das Resultat seiner Untersuchung war, dass das Angenehme, das Schöne und das Gute ganz verschiedene Ideen sind, mit anderen Worten, dass der Mensch, indem er nicht bloss eine mit Sinnen ausgerüstete Intellegenz, ein Buchhalter der Wirklichkeit ist, sondern ausserdem taxiert, mittels seines Gefühles Werte anerkennt, auf dreierlei Weise taxiert, dreierlei Werte anerkennt. In so weit er den Tieren ähnlich ist, empfindet er beim Verkehr mit den Dingen Lust und Unlust; demzufolge strengt er seine Kraft an, um die Wirklichkeit zu seinem Vorteil auszubeuten. Wir finden ihn auf einer höheren Stufe des seelischen Lebens, wo das Schöne eine uneigennützige Liebe und Bewunderung, ein reines Stimmungsgefühl ohne jedweden Willensantrieb in ihm wach ruft. Nochmals anders und wiederum herrlicher offenbart sich die Kraft des menschlichen Gemütes, wo es eine Grenze zieht zwischen Recht und Unrecht und den Leidenschaften Gesetz und Regel vorschreibt. Wer so seinem Leben einen ideellen Gehalt gegeben hat, kann nicht glauben, dass blinde Kräfte den Weltlauf bestimmen. Er muss annehmen, dass die Wirklichkeit beherrscht sei von der Tendenz, das Gute herbeizuführen. Nur der Gottesglaube ist mutig und thatkräftig. Zwar giebt es unter den Atheisten eifrige Kämpfer für die höchsten Güter der Menschheit, aber durch ihr Leben widerlegen sie tagtäglich ihre trostlose Weisheit und beweisen genugsam, dass ihre Lehre nur kraftlose Verstandessache und Selbstbetrug ist. „Mit dem Herzen," so schliesst OPZOOMER, „glaubt jeder tüchtige Mensch, dass Gott regiert."

Aus dem allen sieht man abermals, dass OPZOOMER es nicht zu einer wirklich durchgeführten empirischen Ansicht gebracht hat. Für ihn trifft der FICHTEsche Satz ganz zu: „Was für eine Philosophie du hast, hängt davon ab, was für ein Mensch du bist." Die grosse Frage der Philosophie war ihm, was es mit dem Universum auf sich habe, und welche Stellung der Mensch in der Welt einnehme. Aber Reflexion über Gegebenes und Beweis-

führung entschleiern uns nur einen Teil der Wirklichkeit, den Teil, der für Wahrnehmung und Experiment zugänglich ist. Niemals wird der Tag kommen, so meinte Opzoomer, da die Menschheit nicht mehr glauben, sondern bloss wissen wird, der Tag, da sie das Weltprinzip kennen wird, wie sie anfängt die physischen Phänomene zu kennen. Auch sei ein überführender Beweis, dass Schönheit mehr als Geschmackssache, dass Pflicht kein Hirngespinst sei, ganz unmöglich. Eben darum sei die Waffenrüstung, welche die Wissenschaft uns liefert, nicht genügend, um den grossen Kampf des Lebens, den Kampf um die idealen Güter der Menschheit zu bestehen. Aber das sei auch nicht nötig, da die unsinnlichen Realitäten uns durch das Gefühl garantiert werden. Zum Wesen jedes gebildeten Menschen werde es stets gehören, unerschütterlich davon überzeugt zu sein, dass die Welt auf den Triumph des Guten, Schönen und Vernünftigen angelegt sei.

Selbstverständlich wurde die Lehre Opzoomers von verschiedenen Seiten angefeindet, namentlich von seinen Kollegen an den Universitäten zu Leyden und Amsterdam, Prof. J. P. N. Land und Prof. C. B. Spruyt. Man nannte sie „dienstbare Philosophie". Ob der Schimpfname gerecht war, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls konnte selbst von den Gegnern Opzoomer das Verdienst nicht abgesprochen werden, dass sein klares und schwungvolles Wort eine ungeheure Menge von jungen Männern nachdenken lehrte über das Wesen der Erkenntnis, die Natur der Schönheit, den Zweck des Lebens und so sie vorbereitete zu jener höheren Bildung, ohne welche eine echte Kultur unmöglich ist.

Opzoomer war sich wohl bewusst, dass er mit seinem in Gefühlsgründen wurzelnden Glauben die Grenzen der Erfahrung weit hinter sich liess. Desshalb liebte er es, seine Weltanschauung eine „poetische" zu nennen und mit Goethe zu sagen: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche zu erforschen und das Unerforschliche ruhig zu verehren". Er verzichtete darauf, seine Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen, und es war ihm genug, nie mit den Daten der Erfahrung und dem Causalitätsgesetz in Widerspruch zu kommen. Sein unbedingtes Gottesvertrauen hatte nichts zu schaffen mit Wunderglauben und übernatürlicher Gebeteserhörung. Zum Ärgernis der landläufigen Frömmigkeit leugnete er vom Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an jedes Eingreifen himmlischer Mächte in die Ereignisse dieser Welt. Auch bildete

er sich nicht ein, den Sinn des Lebens aufdecken und die Fragezeichen, so schwarz und ungeheuer, welche die Wirklichkeit uns vor Augen führt, weginterpretieren zu können. Er war jedweder Theodicee abhold und pflegte mit Baco die Teleologie eine Gott geweihte Jungfrau zu nennen, welche eben deshalb unfruchtbar sei. Einfach weil er es glauben wollte, da ohne diesen Glauben das Leben keinen Wert haben würde, nahm er an, dass selbst das Verwerflichste dem Willen Gottes nicht zuwiderläuft, dass jede Dissonanz zur Harmonie des Universums beiträgt, dass im ganzen sich alles bejaht und in Einklang auflöst. In diesem freudigen Gottesvertrauen fand er den Kern aller echten Religiosität. Aber er liebte es hinzuzufügen, dass Frömmigkeit die Kraft des Willens lähmt, wenn sie die Alleinherrschaft über die menschliche Seele ausübt. Für sich genommen, würde sie ein träges Gliederstrecken zur Folge haben. Es ist das schönste Glück des Menschen, seine idealen Impulse zu bethätigen und nach den Visionen des Guten, welche er in seinem Innern findet, sich selbst und die Welt umzuschaffen. Der ethische Gesichtspunkt macht uns also allen fortschrittlichen Bewegungen geneigt, während die religiöse Ansicht den göttlichen Willen eins setzt mit den Dingen, die sind, gewesen sind und sein werden. Eben wegen dieser doppelten Betrachtung nannte Opzoomer sittliches und religiöses Gefühl zwei ganz verschiedene Quellen der Wahrheit. „Einheitliche Auffassung," sagt er, „ist hier ebenso unmöglich, als wenn wir eine Stadt erst vom Gipfel des Hügels sehen, an dessen Fuss sie malerisch sich ausbreitet, nachher aber die engen und schmutzigen Gassen durchkreuzen. Aus der Höhe nimmt sich alles gut und schön aus; wenn wir jedoch in der Ebene umherschweifen, finden wir viel, was hässlich und widerwärtig ist. Und dann erwacht in uns das Bedürfnis, das Böse auszurotten, die Finsternis zu vertreiben."

So sieht man, dass das Gefühl, welches nach Opzoomer uns die Realität einer höheren Welt garantieren soll, selbst durch nichts als untrüglich garantiert wird. Natürlich wurde ihm vorgeworfen, dass es vielleicht nur ein Echo sei von in der Kindheit der Seele eingeprägten Überzeugungen. Opzoomer konnte das nicht leugnen. „Alles", antwortete er, „ist entstanden, allmählich entstanden, Resultat einer Entwickelung, welche nicht nur das jetzt lebende Individuum, sondern zugleich alle die ihm vorangehenden Geschlechter umfasst. Die Stimmung, welche uns augenblicklich beherrscht, ist die Frucht

aller der tausend Kräfte und Umstände, welche vom Anfang ab zusammenwirkten, um uns zu machen zu dem, was wir sind, und unter jene Kräfte und Umstände hat man zweifelsohne auch die uns in der Jugend eingeprägten Überzeugungen zu rechnen. Das gilt aber nicht nur von unserem religiösen und von unserem sittlichen Gefühl, sondern auch von unserem Schönheitssinn, ja selbst von unserer Wissenschaft. Wissenschaft ist eine Richtung des Geistes, eine Art und Weise der Betrachtung. Jede Zeit hat ihr Klima von Meinung. Wohlan, ist es kein Einwurf gegen unsere Wissenschaft, dass sie geworden, allmählich entstanden, uns zum Teil ‚eingeprägt' ist, warum muss es dann wohl ein Argument sein gegen die Aussprüche der Frömmigkeit und gegen die moralischen Urteile?"

Betrachtungen dieser Art sind vielleicht nicht ausreichend, um den Europäer der Gegenwart, wenn der Glaube ihm abhanden gekommen ist und er mit heissem, bangen Sehnen seine verlorene Seele sucht, die Überzeugung wiedergewinnen zu lassen, dass die Welt der Ideale kein Gewebe von Hirngespinsten, sondern die höchste, die echte Wirklichkeit sei. Dessenungeachtet war es ein erlösendes Wort, das durch Opzoomer zuerst in Holland ausgesprochen wurde, so lautend: „Frömmigkeit ist vereinbar mit Philosophie, Glaube mit unbedingter Freiheit der Gedanken." Jenes Wort, das vor ungefähr vierzig Jahren hier zu Lande neu und erschütternd war, wirkte wie der frische Morgenwind, der die nächtlichen Nebel verjagt und den Sonnenaufgang ankündigt. Es war ein Wort, das von Opzoomer in seinen herrlichen Vorlesungen über historische Metaphysik aus den Annalen der Geschichte fortdauernd erläutert und bestätigt wurde. Jetzt ist es für viele ein nichtssagender Gemeinplatz geworden, für andere ein trügerischer Wahlspruch, welcher verkennt, dass es eben die scheinbar unwesentlichen Zuthaten sind, welche der Religion Macht verleihen über Gemüt und Willen der grossen Menge. Dennoch darf man mit Zuversicht behaupten, dass die geistige Atmosphäre in Holland am Ende dieses Jahrhunderts eine ganz andere sein würde, wenn neben Multatuli und van Vloten mit ihrem marktschreierischen Atheismus nicht Opzoomer so lange Zeit gewirkt hätte als beseelter, überzeugter, feuriger Prediger des Ideals.

Wir haben schon angedeutet, dass Opzoomer seine Philosophie für etwas Höheres als Wissenschaft hielt, dass er in ihr eine künstlerische Leistung erblickte. Zugleich war er der Herold einer

philosophischen, d. h. einer echt wissenschaftlichen Behandlung jedweder Wissenschaft, da nur eine solche dem Fluche der Einseitigkeit und der Beschränktheit zu entgehen vermag, welcher dem jetzt herrschenden Spezialismus anhaftet. „Es ist nötig", sagte er, „dass die Gelehrten sich das Gefühl für den Zusammenhang aller Teile der Wissenschaft nicht abhanden kommen lassen, wenn sie ihrer Aufgabe gewachsen sein und nicht zu geistlosen Arbeitern entarten wollen. Versäumt man, die Ergebnisse der Forschung als Material zum Bau einer einheitlichen Weltanschauung zu benutzen, so kann man zwar noch in Einzelheiten schwelgen und selbst hier und dort kleine Entdeckungen machen, aber alle glänzenden Erfolge werden bald unmöglich, da der weite Blick verloren geht. Jeder Fachmann soll zugleich Philosoph sein, denn es kann nur auf Kosten des ganzen Menschen sein, wenn man sich immer im nämlichen engen Kreis von Untersuchungen herumtreibt. Auch darf man nicht vergessen, dass die Detailforschungen nur insoweit interessant sind, als sie mithelfen, uns die Beziehung des Menschen zum Weltall zu erläutern. Wenn man Philosophie als Einheit der Wissenschaft, als die ganze Wissenschaft definiert, so kann man sagen, dass die zahlreichen Zweige und Ästchen der Erkenntnis, vom Baume abgerissen, bald verdorren würden. Denn lässt man praktische Rücksichten ausser acht, so ist die Erkenntnis des Weltganzen das einzige, was Wert hat."

Auf diese Art und Weise sprach Opzoomer vierzig Jahre lang vom Katheder der Philosophie an der Universität zu Utrecht zu den Studenten aller Fakultäten. Ohne dem jetzt unumgänglichen Spezialismus Abbruch zu thun, hat er viele seiner Landsleute überzeugt, dass eine philosophische Behandlung der Wissenschaft damit Hand in Hand gehen muss, um ein vornehmes, edles und freies Geistesleben zu befördern.

So wie Opzoomer sein System kurz nach seinem Auftreten in Utrecht entworfen hatte, liess er es fortbestehen. Was geschrieben war, blieb geschrieben. Er hat das einst Gesagte hundertmal wiederholt, aber nie korrigiert. Von allmählicher Entwickelung war bei ihm keine Rede. Aber destomehr von vielseitiger schaffender Thätigkeit.

Als der Schreiber dieser Zeilen die Ehre hatte, den Mitgliedern der Königlichen Akademie der Wissenschaften das Bild des ver-

storbenen Präsidenten in einer feierlichen Session vor Augen zu führen, sah er sich genötigt, wollte er seine Aufgabe nicht allzu unvollständig erfüllen, die Silhouette OPZOOMERS des Philosophen nicht bloss, sondern auch des Juristen, des Litteraten und des Menschen zu zeichnen. Und als OPZOOMER am 13. Juni 1887 25 Jahre Vorsitzender der Königlichen Akademie gewesen war, sprach der Vice-Präsident, der bekannte Hellenist Dr. NABER, u. a. die folgenden Worte zu ihm: „Sie, der den Philologen ein Philologe, den Juristen ein Jurist, den Theologen ein Theologe, und überdies ausgezeichneter Vorgänger in Regina scientiarum sind, waren wohl am meisten geeignet, während dieser langen Reihe von Jahren den ersten Sitz hier einzunehmen."

Es versteht sich also von selbst, dass ich hier noch vieles über OPZOOMER hätte mitteilen können, was jedoch für die Leser einer ausländischen philosophischen Zeitschrift weniger interessant wäre. Aus diesem Grunde will ich nur ganz in der Kürze erzählen, dass er sich als Jurist in einer stattlichen Reihe juristischer Bücher ein Monumentum aere perennius gestiftet hat; dass er auf die politische Geschichte seines Volkes einen nicht unbedeutenden Einfluss geübt hat, aber sich nie hat bewegen lassen, ein Portefeuille als Minister der Krone anzunehmen; dass er viel bewunderte Übersetzungen von Shakespeare und Sophokles geliefert hat; dass er sich in seinen zahlreichen Essays über GOETHE und andere Heroen der deutschen Litteratur als einen ausgezeichneten Kenner der deutschen Poesie bewährt hat; dass er ein ganz vorzüglicher Kunstkritiker war; dass er Vorstand des Niederländischen Protestantenbundes gewesen ist; dass er während des Deutsch-Französischen Krieges mit feuriger Beredsamkeit für Deutschland und gegen Frankreich die Feder geführt hat; kurz, dass er, seinen individuellen Tendenzen gemäss, ein ganzer Mensch war, der ein überaus reiches, geschäftiges und glänzendes Leben geführt hat, ein vornehmes, echt aristokratisches Forscher-, Denker- und Gelehrtenleben.

Bis in seine letzten Jahre hinein war das Leben OPZOOMERS ein fast ununterbrochener Triumph. Dann kam der Umschlag. Der geliebte Lehrer, der immer vor sehr zahlreicher Zuhörerschaft gesprochen hatte, sah sich plötzlich verlassen, als infolge des bedauerlichen neuen akademischen Gesetzes für die Studierenden aller Art die Verpflichtung, philosophische Vorlesungen zu hören,

aufgehoben wurde. Kurz nachher brach die traurige Krankheit aus, welche ihn nach langwierigem Leiden hinweggerafft hat. In dieser dunklen Periode hat der Mensch bethätigt, was der Professor stets doziert hatte. Trotz seines Determinismus konnte OPZOOMER heftig zürnen, wenn er auf Undank, Gemeinheit oder Niederträchtigkeit stiess. Aber dem Leid gegenüber, das nicht in menschlicher Willkür seinen Ursprung fand, verhielt er sich gelassen und ehrfurchtsvoll unterworfen. Es war ihm stets eine kreischende Dissonanz, wenn er von jemand hören musste: „Welch eine elende Welt!“ Hochsinnig und voll Vertrauen fügte er sich ins Unvermeidliche. Während seiner langwierigen Krankheit war er ein Vorbild für alle, die ihn besuchten, ein Vorbild an Geduld und sonniger Ruhe, bei widerwärtigen Leiden, wie er früher in seiner vollen Manneskraft, als sein Leben so breit und inhaltsvoll war, ein Vorbild für alle gewesen war durch seinen Abscheu vor dem Trivialen und seine Liebe für das Schöne, Gute und Wahre.

OPZOOMER entschlief, ziemlich unerwartet, 70 Jahre alt, am 23. August des Jahres 1892 in Oosterbeek, wo er in ländlicher Einsamkeit seine letzte Lebenszeit zugebracht hatte. Daselbst ruht er auf dem Friedhof in der unmittelbaren Nähe seiner berühmten Landsleute J. van LENNEP und s'GRAVENWEERT.

Der Wertbegriff und der Lustwert.

Von

Eduard von Hartmann.

1. Der Wertbegriff.

Was Wert habe und was nicht, wird sehr verschieden bestimmt, ebenso wie der Grad des Wertes. Die einen gehen dabei von dem Willen, die andern vom Gefühl, wieder andere von der Vernunft, noch andere von einer Verbindung zweier oder dreier dieser aus, ohne dass die Ergebnisse in Widerspruch mit dem Sprachgebrauch zu treten scheinen. Es wird demnach zu vermuten sein, dass der Wertbegriff von einem andern abhängt, der sich in diesen verschiedenen Vermittelungen zur Geltung bringen kann. Ein solcher dürfte ausschliesslich der Zweckbegriff sein. Wenn dem Willen die Macht zugeschrieben wird, Werte zu bestimmen, so ist es doch nur insofern, als man ihm die Fähigkeit zuschreibt, Ziele und Zwecke zu setzen, denen das zu Bestimmende mehr oder minder gemäss und dienlich sein kann. Den Grad dieser Dienlichkeit zu bestimmen, ist schon nicht mehr Sache des Willens als solchen, sondern seiner Affektionen.

Der Wille wird von den Dingen und den Seelenvorgängen verschieden affiziert, je nachdem sie den von ihm erstrebten Zielen förderlich oder hinderlich, oder auch teils förderlich, teils hinderlich sind. Die Lust- und Unlustempfindungen in ihren verschiedenen Graden oder Mischungen dienen als Kennzeichen oder Index für den Wert der sie erzeugenden Ursachen, weil und insofern sie als Kennzeichen und Index dafür dienen, ob und in welchem Masse dieselben den Willenszwecken förderlich oder hinderlich

sind[1]). Betrachtet man das Gefühl als etwas für sich Selbstständiges, vom Willen Abgelöstes, so scheint es die Werte zu schaffen, die es thatsächlich nur anzeigt. Stellt der Wille die Entstehung von angenehmen Gefühlen als Zweck des Lebens und des Daseins auf und wird auf diesen zwecksetzenden Willen nicht weiter reflektiert, so erscheinen die Gefühle als unmittelbar gegebener, an sich selbstverständlicher Selbstzweck und Endzweck des Daseins, nach welchem alle sonstigen Mittelzwecke sich richten müssen. Die Gefühle scheinen dann alle diese Mittelzwecke von sich aus zu setzen und zu bestimmen und müssen demgemäss auch als Schöpfer aller Werte erscheinen.

Nun ist aber weiterhin das Wollen als solches schlechthin unbestimmt, leer und damit unwirklich; bestimmtes, inhaltvolles und damit auch wirkliches Wollen wird es erst durch das erstrebte Ziel, das noch nicht wirklich ist, also zunächst nur ideell, oder als Vorstellung ist. So ist gerade das am Wollen, was einen Zweck bestimmt, nicht Wollen sondern Vorstellen, und das Wollen ist nur dasjenige, was diesen zunächt bloss ideellen Zweck realisiert oder doch zu realisieren strebt. Damit fällt aber die ganze inhaltliche Bestimmtheit des Zweckes auf die Seite der Vorstellung. Auch das Gefühl, wenn es mehr als völlig unbestimmte Lust- oder Unlustempfindung sein soll, muss Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines inhaltlich bestimmten Wollens sein, ist also mit von der Vorstellung abhängig, die den Inhalt des befriedigten oder nichtbefriedigten Wollens ausmacht. Ebenso ist weder das Wollen noch das Fühlen im stande darüber zu urteilen, was die äussere oder innere Ursache der Befriedigung oder Nichtbefriedigung sei, und wie sich diese Ursache zu dem empirisch gegebenen Gefühl verhalte. Dies ist aber nötig, um den graduellen Wert oder Unwert der betreffenden Ursache zu bestimmen. Das Gefühl ist ein Index; aber die Folgerungen, die aus dem Stande des Zeigers zu ziehen sind, zieht nicht mehr das Gefühl sondern der Verstand. Man spricht wohl von Gefühlsurteilen und Gefühlsschlüssen, bedient sich dabei aber einer ungenauen Ausdrucksweise; es handelt sich in solchen Fällen um unbewusste Denkthätigkeit, deren Ergebnisse nur in gefühlsmässiger

[1]) Vgl. meine Abhandlung: „Die Lust als höchster Wertmassstab" in „Zur Gesch. u. Begr. des Pessimismus." 2. Aufl. No. XII. S. 277—288.

Verhüllung zum Bewusstsein kommen. Das teleologische Verhältnis von Mittel und Zweck ist ein wesentlich logisches Verhältnis und kann deshalb auch nur logisch reproduziert werden.

Es ergiebt sich hieraus, dass jeder der drei Faktoren zum Zustandekommen einer Wertbestimmung unentbehrlich ist. Ohne die logische Vorstellungsfunktion wäre die Wertbestimmung oder das Werturteil unmöglich, weil eine logische Beziehung nicht anders als logisch nachgebildet werden kann; aber diese Seite der geistigen Thätigkeit entzieht sich häufig ganz oder teilweise dem Bewusstsein und geht als unbewusstes Vorstellungsergebnis unbewusster Denkoperationen in das Gefühl als färbende Bestimmtheit desselben ein. Ohne das Gefühl fehlte es dem Werturteil an einem empirisch gegebenen Index, aus welchem das teleologische Verhältnis des zu Beurteilenden zum Willenszweck erschlossen werden könnte. Ohne den zwecksetzenden Willen bliebe die Bestimmtheit des Zweckes eine rein ideelle, ein logisches Schema für eine mögliche, eventuelle Zwecksetzung, aber nicht ein wirklich gesetzter Zweck als praktische Realisierungstendenz. Erst die Einheit der drei Momente, des Willens mit seinen Affektionen einerseits und der logischen Vorstellungsverknüpfung andererseits, ermöglicht eine wirkliche Wertbestimmung.

So verschieden die Zwecke, so verschieden sind auch die Massstäbe, nach denen Werte bestimmt werden können. Unter dem Gesichtspunkte eines ethischen Zweckes ergeben sich andere Wertbestimmungen für alle Dinge und Seelenvorgänge als unter dem Gesichtspunkte des ästhetischen, religiösen, eudämonistischen, intellektualistischen. Dieselbe Thätigkeit, die für das Individuum und die von seinem Eigenwillen gesetzten Zwecke einen negativen Wert als übel gelohnte Plage und Mühsal hat, kann für die von der Gesellschaft gesetzten socialen Zwecke einen positiven Wert als unentbehrliches Mittel haben. Was für die Sonderzwecke einer bestimmten Familie äusserst schädlich ist (z. B. die Einkerkerung des verbrecherischen Familienhauptes), kann für die politischen Zwecke des Staates von höchstem Werte sein. Was für ganze Völker und Rassen das denkbar schlimmste ist, der Untergang, kann für den Menschheitsfortschritt und die Kulturentwickelung äusserst wertvoll sein, wenn höhere Völker und Rassen an ihre Stelle treten. Wenn man also von Wertbestimmungen redet, so muss man vor allen Dingen den Massstab derselben angeben, d. h.

den Zweck, auf den hin man die Förderlichkeit oder Hinderlichkeit des einzelnen prüfen und abschätzen will.

Letzten Endes müssen ja freilich alle solche Zwecke blosse Mittelzwecke für den absoluten Weltzweck sein, und ihre relative Bedeutung, ihr Wertverhältnis untereinander und das Wertverhältnis der aus ihnen abgeleiteten Werturteile muss aus ihrer teleologischen Stellung zum Endzweck, aus ihrer grösseren oder geringeren Wichtigkeit für ihn, bestimmt werden. Aber gerade diese Aufgabe ist die allerschwierigste und kann nur dann auf Gelingen hoffen, wenn man zuvor jedes Wertgebiet für sich gründlich untersucht hat. Solange eine Einigung über den absoluten Weltzweck noch in weiter Ferne liegt, ist es um so nötiger, die verschiedenen Wertmassstäbe der Unterzwecke sorgfältig auseinanderzuhalten, um jedem die Berechtigung innerhalb seines Gesichtskreises zu wahren und ungehörige Verwechselungen, Vermengungen und Übergriffe zu vermeiden.

Hiermit ist durchaus nicht gesagt, dass die Gebiete, innerhalb deren die verschiedenen Gesichtspunkte geltend zu machen sind, durch unübersteigliche Grenzen getrennt und geschieden sind. Im Gegenteil, sie durchkreuzen sich aufs mannigfachste und umfassen grossenteils dieselben Gegenstände. Man kann die Welt und das Leben bald unter diesem, bald unter jenem Gesichtspunkte betrachten, deren jeder seine relative Berechtigung hat. Nicht die Gegenstände sind zu sondern, die unter den verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, sondern die Vermischung der Gesichtspunkte, und das Überspringen aus dem einen in den andern ist zu vermeiden. Die Gegenstände bleiben in der Hauptsache dieselben, aber ihre Bewertung wird eine ganz verschiedene, je nachdem sie in ihrem teleologischen Verhältnis zu verschiedenen Zwecken betrachtet werden. Der ästhetische Wert eines Kunstwerkes kann sehr hoch sein, während sein sittlicher Wert sehr zweifelhaft ist; eine ästetisch wertlose Dichtung kann dagegen sehr erbaulich wirken. Gute Menschen können schlechte Musikanten sein und umgekehrt. Man kann das eine und das andere zugeben, gerät aber sofort in eine fehlerhafte Wertbestimmung, wenn man den Wert, den eine Sache unter einem bestimmten Gesichtspunkt hat, dadurch zu erhöhen oder herabzusetzen versucht, dass sie unter einem ganz andern Gesichtspunkt und für einen ganz andern Zweck einen viel höheren oder geringeren Wert aufweist.

Selbst die verschiedenen Zwecke, die alle letzten Endes Mittelzwecke des absoluten Endzweckes sind, stehen ausserdem auch in teleologischer Beziehung zu einander. So kann der eudämonistische Zweck als ein Mittel angesehen werden, um dem Menschen das Leben so weit erträglich zu machen, dass er überhaupt befähigt bleibt, seine sittlichen Aufgaben zu erfüllen. Der sittliche Zweck kann wiederum als ein Mittel aufgefasst werden, durch das der Mensch für die Erfüllung seines religiösen Zweckes vorbereitet und erzogen wird; umgekehrt kann aber auch die religiöse Vervollkommnung als Mittel für die fortschreitende Versittlichung betrachtet werden. Der Schönheitszweck kann in dienende Beziehung zu sittlichen und religiösen Zwecken gesetzt werden, insofern die Kunst als Mittel zur Katharsis, die Bühne als moralische Erziehungsanstalt, Dichtung und Musik als Mittel zur Erweckung von religiöser Andacht oder sittlicher Erhebung oder patriotischer Erregung verwertet wird. Ebenso kann die Wahrheitsforschung der Religion, Kunst und Wissenschaft zur Förderung dienen, während umgekehrt die religiösen, ästhetischen und sittlichen Postulate der Wahrheitsforschung den Weg weisen und zur Bestätigung dienen können. Alle Betätigung im Dienste religiöser, sittlicher, ästhetischer und intellektueller Zwecke führt wiederum Gefühlserregungen mit sich, die mit dem eudämonistischen Massstabe gemessen werden können und müssen, so dass jene Zwecke zugleich eine teleologische Beziehung zu dem Glückseligkeitszweck haben und der Ring der teleologischen Beziehungen sich schliesst.

Alle diese Beziehungen sind nicht willkürlich aufgestellt oder bloss durch subjektive Reflexion hinzugebracht, sondern sie sind in der Erfahrung des Lebens als Thatsachen gegeben. In ihnen liegt die Möglichkeit begründet, dass jeder dieser Gesichtspunkte als der massgebende betrachtet werden kann, dem alle andern als Mittel untergeordnet sind. Sobald dies aber geschieht, wird der Fehler begangen, die Wechselseitigkeit dieses teleologischen Verhältnisses zu übersehen und ein einziges willkürlich auszuwählen. In Wahrheit haben sie alle gleiche thatsächliche Berechtigung, wenn auch daraus noch nicht gleiches Recht dem Werte nach folgt. Es ist ein Gewaltstreich der subjektiven Willkür, einen einzelnen dieser Massstäbe zum absoluten zu erheben und alle andern ihm als bloss dienende Mittel unterzuordnen, während doch die Förderung oder Hemmung überall eine wechselseitige ist. Der relative

Wert dieser verschiedenen Massstäbe lässt sich nicht dadurch feststellen, dass man sie an einem von ihnen misst, sondern nur dadurch, dass man sie sämtlich als Mittel auf einen höhern Zweck bezieht und erwägt, in welchem Masse sie diesen zu fördern geeignet sind, d. h. indem man sie als Glieder der Einen teleologischen Weltordnung betrachtet. Indem jeder dieser Mittelzwecke dem Endzweck einerseits unmittelbar auf seine eigne Weise dient, andererseits mittelbar durch Förderung aller übrigen, bethätigt er eine doppelte Zweckmässigkeit. Dem System der Mittel entspricht ein System der Werte, insofern die Mittel als Mittel, d. h. in ihrer teleologischen Zweckdienlichkeit aufgefasst werden, und das verschlungene Netz der teleologischen Beziehungen ist zugleich ein ebenso verwickeltes System von Wertverhältnissen.

Giebt es keine objektiven Zwecke, so giebt es auch keine objektiven Werte. Ohne objektive teleologische Weltordnung keine objektive Wertordnung. Objektive Zwecke kann es nach dem oben Gesagten nur geben, wenn es ein objektiv Logisches giebt, das sich zur objektiven Teleologie entfaltet, und einen objektiven Willen, der die ideellen logischen Zweckbeziehungen realisiert. Dagegen bedarf es keines objektiven Gefühls, um objektive Werte anzuerkennen. Denn Werte sind, was sie sind, an und für sich, ohne es erst durch eine Anerkennung zu werden und ohne einer solchen zu bedürfen; sie sind, weil sie durch Wille und Vorstellung als zweckdienliche Mittel gesetzt sind, ganz gleichgültig, ob sich jemand findet, der das auch anerkennt, oder nicht. Für uns machen die so gesetzten Werte sich dadurch bemerklich, dass das Gefühl ihre Gemässheit zum zwecksetzenden Willen anzeigt; aber weder ihre Existenz noch ihr Wert ist davon abhängig, dass sie sich uns als Werte bemerklich machen. Einerseits giebt es auch viele Werte, deren wir uns nicht bewusst werden, teils weil sie nicht dazu gelangen, unsern Willen zu affizieren, teils weil die durch sie bewirkte Willensbefriedigung uns nicht zum Bewusstsein gelangt, teils weil unser Wollen sich zeitweilig nicht im Einklang sondern im Widerstreit mit dem objektiven, zwecksetzenden Wollen befindet. Andererseits kann die gedankliche Reflexion des Menschen sich zu einer solchen Höhe erheben, dass die Gefühle zu schattenhaften Reminiscenzen verblassen und die Wertanerkennung vom logischen Denken durch Beurteilung des Wertobjektes nach seiner teleologischen Stellung im Weltganzen erfolgt.

Giebt es keinen objektiven Weltwillen und keine objektive Weltidee, die objektive Zwecke setzen könnten, so kann nur noch von subjektiven Werten die Rede sein, d. h. von der Zweckmässigkeit der Dinge für subjektive Zwecke, die vom subjektiven Willen und der subjektiven Vorstellung gesetzt sind. Dass es solche subjektive Zwecksetzungen und Wertmassstäbe giebt, ist zweifellos, und auch auf ihrer Grundlage kann sich ein System von Zweckbeziehungen und Wertverhältnissen entfalten, deren Glieder eine doppelte Wirksamkeit in direkter und indirekter Weise entfalten. Alle Systeme, die eine objektive Teleologie leugnen, müssen mit subjektiven Zwecksetzungen und Wertbestimmungen auszureichen suchen, um die thatsächlich gegebene religiöse, sittliche, ästhetische und sonstige Wertschätzung zu erklären.

Die Schwierigkeit liegt dann nur darin, durch subjektive Setzung auch solche Zwecke begreiflich zu machen, die über die Sphäre des Subjekts hinausgehen. Schon bei der eudämonologischen Wertbestimmung gelingt es nicht, aus individualeudämonistischer Zwecksetzung die thatsächliche Anerkennung socialeudämonistischer Werte zu erklären, die mit den individuellen Interessen in Widerspruch stehen und ihnen Opfer auferlegen, ohne sie auf Umwegen voll zu vergüten. Noch weniger gelingt die Erklärung bei Wertschätzungen, die einen anderen als den eudämonistischen Massstab anlegen, z. B. der Sittlichkeit, soweit sie auch über den Socialeudämonismus hinausgeht und sich mit diesem in Widerstreit setzt. Im allgemeinen sucht man diese Schwierigkeiten zu ignorieren oder zu umgehen und ihrer ungeachtet alle Massstäbe dem eudämonistischen unterzuordnen, weil dieser Zweck für die Subjektivität der nächstliegende und natürlichste scheint, auch in diesem Punkte am ehesten eine formelle Übereinstimmung aller individuellen Zwecksetzungen vorausgesetzt werden darf. Hierin liegt der Grund, warum alle antiteleologischen Systeme in offenen oder versteckten Eudämonismus münden müssen.

Wer hingegen objektive Zwecke und Werte annimmt, wird zu erwägen haben, wie die unzweifelhaft vorhandenen subjektiven Zwecksetzungen und Wertbestimmungen sich zu jenen verhalten. Es ist hierbei im allgemeinen ein dreifaches Verhältnis möglich: Übereinstimmung, gleichgültiges Nebeneinanderbestehen und Widerstreit. Da alle Sonderwillen nur Strahlen eines absoluten Willens sein

können, wenn man einmal einen solchen annimmt, so scheint auch die Übereinstimmung zunächst als das natürliche Verhältnis, da die teleologische Willenseinheit der Wesenseinheit am meisten zu entsprechen scheint. Erwägt man jedoch, dass den Individualwillen, gerade damit sie ihre Aufgabe in der teleologischen Weltordnung erfüllen können, ein gewisser Spielraum gelassen werden muss, um sich nach bewussten Motiven zu bestimmen, so zeigt sich alsbald, dass sie ihre Eigenart und Selbstbestimmung auch in solchen Zwecksetzungen üben müssen, die, für die objektiven Zwecke unmittelbar genommen, indifferent sind. Da nun aber die bewusste Motivation den Irrtum und die Verirrung einschliesst, so ist es auch teleologisch unausweichlich, dass die subjektive Zwecksetzung sich in Widerstreit mit der objektiven setzen kann, freilich nicht, um in ihm zu verharren, sondern um überwunden zu werden.

Die Übereinstimmung der subjektiven Zwecksetzung mit den objektiven Zwecken enthüllt sich in der echten religiösen, sittlichen, ästhetischen und intellektualistischen Wertbestimmung; sie ist darum auch das Ziel, auf das der Prozess hinführt. Die unmittelbar gleichgültigen Wertbemessungen zeigen sich in fingierten, konventionellen oder launenhaften Zwecksetzungen, wie wir sie in den Spielen, den sogenannten „Steckenpferden“ und in verschiedenen Grillen und harmlosen Wunderlichkeiten der Menschen vor Augen haben. Aber in extremen Fällen können auch diese schon zum Widerstreit mit objektiven Zwecken führen, wenn z. B. jemand um seiner Liebhabereien willen seine Pflichten versäumt oder sich seinen Hausgenossen lästig macht, oder wenn gar die Sammelwut zum Diebstahl verleitet. Der Widerstreit wird offenbar, wo ein Individuum einer bestimmten Individuationsstufe sich gegen die Zwecke der Individuationsstufen höherer Ordnung auflehnt, denen es eingegliedert ist und deren Zwecke es stört, z. B. in der Erkrankung des Organismus durch Überwucherung einzelner Organe, oder im Bösen.

Im ersten Falle ist das, was dem Individuum nach dem Massstabe seiner subjektiven Zwecksetzung als das Wertvolle erscheint, in der That zugleich ein objektiv Wertvolles, im zweiten Falle ein unmittelbar Wertloses, wenngleich Unschädliches, im dritten Falle etwas Schädliches, nicht sein Sollendes aus dem Gesichtspunkte der objektiven Zweckmässigkeit. Es kommt alles darauf an, dass das Individuum diese drei Arten subjektiver Zwecksetzung unter-

scheiden lerne und seine Wertbestimmungen mit den objektiven Zwecken in möglichsten Einklang bringe. Wenn ihm etwas als subjektiv wertvoll erscheint, was objektiv verwerflich und zweckwidrig ist, so muss es zur Überwindung seiner objektiv verkehrten Zwecksetzung gelangen; wenn es Wert legt auf Dinge, die objektiv gleichgültig sind, so muss es darauf sehen, dass eine solche an sich harmlose Neigung innerhalb des Spielraumes bleibe, der ihr von der objektiven Zweckordnung offen gelassen wird. Ein Individuum samt allen seinen subjektiven Zwecksetzungen und Wertschätzungen wird ein objektiv um so wertvolleres Glied des Weltganzen, je mehr es diese Wertschätzungen in Einklang mit der objektiven Zweckordnung zu setzen vermag.

Das kann es aber nur, wenn es eine solche giebt; wenn nicht, so ist jedes Individuum samt allem, was es bezweckt und wertschätzt, objektiv zwecklos und wertlos, ein blosses gleichgültiges Faktum. Es ist denn auch objektiv ganz gleichgültig, nach welchen subjektiven Zwecksetzungen es seine subjektiven Wertschätzungen eingerichtet hat; man kann es dann ruhig jedem überlassen, wohin ihn sein Geschmack und seine Neigung zieht, und es liegt gar kein Grund mehr vor, dass die Wissenschaft sich mit den gleichgültigen subjektiven Wertbemessungen der Menschen beschäftigt. Die Wissenschaft befasst sich mit den subjektiven Wertschätzungen der Menschen nur, um ihr Verhältnis zur wirklichen und wahrhaften objektiven Wertschätzung zu ermitteln: wenn es aber eine solche gar nicht gäbe, so hätte die Konstatierung der objektiv wertlosen Reihe von subjektiven Thatsachen gar keinen Sinn mehr. Wenn es keine objektivreale, für alle Bewusstseine gemeinsame und darum auch für alle erkenntnistheoretisch transcendente Welt giebt, so stehen die subjektiven Erscheinungswelten der verschiedenen Bewusstseine beziehungslos und zusammenhangslos nebeneinander, und es von einer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ihres Inhalts kann wegen fehlender Vergleichsmöglichkeit gar nicht mehr gesprochen werden; es ist dann für jedes derselben ganz gleichgültig, was in allen anderen vorgeht. In demselben Sinne ist es auch, wenn es keine objektiven Werte giebt, für jedes Individuum ganz gleichgültig, welche Wertschätzungen in anderen Individuen bestehen; jedes hat nur mit den seinigen zu thun und braucht sich um die der übrigen nicht zu kümmern, ausser sofern es sie der seinigen dienstbar machen kann.

2. Der Lustwert.

Lust und Unlust sind, wie oben gezeigt, ein Index für die Befriedigung und Nichtbefriedigung des zielstrebigen Wollens und damit zugleich für die Gemässheit oder Widrigkeit der sie erzeugenden Ursachen zu den jeweiligen Willenszielen. Sie messen zwar nicht alle Werte, sondern nur diejenigen, bei denen ihr Verhältnis zum zwecksetzenden Wollen zum Bewusstsein gelangt; aber wo sie vorhanden sind, zeigen sie auch das Vorhandensein von Werten an. Es kann nun die Frage aufgeworfen werden, ob und in welchem Sinne Lust und Unlust selbst einer Wertschätzung unterworfen werden können. Ohne Zweifel sind sie reale Seelenvorgänge, die selbst wieder in ein teleologisches Verhältnis zu zielstrebigen Wallungen gesetzt werden können, und in diesem Sinne kann sehr wohl von dem Wert der Gefühle in Bezug auf bestimmte Zwecke die Rede sein. Man kann den Wert von Lust und Unlust, Freude und Leid, Angenehmem und Unangenehmem für die sittlichen, religiösen, ästhetischen und intellektuellen Zwecksetzungen des Menschen erörtern. Über diesen sittlichen, religiösen, ästhetischen und intellektuellen Wert oder Unwert der Lust- und Unlustgefühle dürfte im Prinzip kein Streit sein. Schwieriger dagegen wird die Sache, wenn man nach einem rein eudämonistischen Wert derselben fragt, weil sich hier leichter die Gesichtspunkte verwirren.

Zunächst könnte es scheinen, als ob von einem Wert der Lust und Unlust in eudämonologischer Hinsicht überhaupt nicht die Rede sein könne, oder als ob ihr Wert sich nach Vorzeichen und Grad genau mit ihrem Empfindungsgehalt deckte. Die Empfindung ist ja nur dadurch Index für die Bewertung der Empfindungsursachen, dass sie deren Verhältnis zum jeweiligen Wollen konstatiert; die Thermometerskala, welche die Wärme des Quecksilbers im Thermometer anzeigt, ist weder warm noch kalt. Will man sagen, dass die Lust als solche das dem Willen zu allermeist Gemässe und die Unlust das ihm allermeist Widerstrebende sei, so kann man allerdings beide auch als positive oder negative Werte im Verhältnis zum Willen ansehen; ihr Wert fällt dann aber auch unmittelbar mit ihrem Empfindungsgehalt zusammen.

Sieht man jedoch genauer zu, so bemerkt man, dass hierbei entweder der eudämonistische Gesichtspunkt verlassen, oder aber unvermerkt eine neue Voraussetzung mit hineinbezogen ist, nämlich

die, dass die Erlangung und Festhaltung der Lust und die Abwehr und Abkürzung der Unlust Ziel und Zweck jedes Wollens sei. Nimmt man das Wollen mit seinem konkreten Inhalt von mannigfacher Beschaffenheit, so findet man die Lust und Unlust in ihm um so weniger als bewusstes Ziel enthalten, je instinktiver, naiver, unreflektierter das Wollen ist. Dies gilt nicht bloss für ein auf sittliche, religiöse, ästhetische oder intellektuelle Ziele gerichtetes Wollen, sondern auch für die ganz gewöhnlichen Handlungen des täglichen Lebens. Das unreflektierte, natürliche Wollen bethätigt sich so, wie es unter den gegebenen Umständen nach den verschiedenen Charakteranlagen sich bethätigen muss. Tritt als Erfolg Lust oder Unlust ein, so sind das accidentielle Nebenerscheinungen des instinktiven Wollens, aber nicht wesentliche Bestandteile seines bewussten Zweckinhalts. Dem bestimmten Wollen kam es nur auf die Erreichung seines bestimmten konkreten Zieles an, und die Lust fällt ihm nur nebenbei zu; man kann deshalb auch nicht sagen, dass in solchem Falle die Lustzugabe in teleologischer Beziehung zu demjenigen Wollen stehe, welchem sie zugefallen ist, und darum auch nicht von einem Wert der Lust in Bezug auf dieses Wollen reden. Der Wert der die Willensbefriedigung herbeiführenden Ursachen wird freilich an dieser Lust gemessen; aber er ist darum noch kein eudämonistischer Wert, sondern ein religiöser, sittlicher, ästhetischer, intellektueller oder natürlicher, je nachdem der bewusste Willenszweck beschaffen war.

Eudämonistisch wird die Wertbemessung erst dann, wenn der Vorstellungsinhalt des Wollens die Erlangung von Lust oder Abwehr von Unlust als wesentlichen Bestandteil und als eigentlichen Zweck des Wollens einschliesst. Da nun ein solches Wollen immer bereit ist hervorzubrechen, gleichsam beständig als latentes auf der Lauer liegt, so kann es auch durch den Nebenerfolg der Lust oder Unlust bei anderartigem Wollen jederzeit geweckt werden, d. h. es kann jederzeit eine soeben eintretende Lust oder Unlust auf ein eudämonistisches Wollen teleologisch bezogen werden, das vorher gar nicht ins Bewusstsein fiel, aber durch den Eintritt des Gefühls ins Bewusstsein gerufen wird. Insofern nun auf ein solches eudämonistisches Wollen reflektiert wird, kann auch von einem eudämonistischen Wert der Lust- und Unlust-Empfindungen die Rede sein. Aber es ist wohl zu beachten, dass hierbei ein zweites Wollen zu demjenigen hinzutritt, das sie zunächst befriedigten oder nicht-

befriedigten, und dass eine zweite reflektierte Lust aus der Befriedigung des eudämonistischen Wollens zu der ersten unreflektierten Lust aus dem konkret bestimmten Wollen hinzutritt.

Diese zweite, reflektierte Lust ist der Index für den eudämonistischen Wert, den die erste konkrete Lust für die Befriedigung des zweiten hinzutretenden Wollens hat. In Wirklichkeit mischen sich beide in den verschiedensten Verhältnissen je nach dem Grade der Deutlichkeit und Klarheit, den die bewusste Reflexion auf den eudämonistischen Zweck erlangt. Da stets beide Empfindungen zu einem komplexen Gefühl verschmelzen, bedarf es schon besonderer Selbstbeobachtung, um das Vorhandensein beider festzustellen. Dies wird zunächst am leichtesten in den extremen Fällen eines starken Hervortretens der Reflexion auf den eudämonistischen Willenszweck gelingen, dann aber nach einiger Übung auch in solchen Fällen, wo die reflektierte eudämonistische Lust nur eine relativ schwache Beimischung zu der unmittelbar konkreten bildet. Das eudämonistische Wollen braucht aber nicht erst hinterdrein durch das wirkliche Auftreten der konkreten Lust geweckt zu werden, sondern kann schon vorher aus der Latenz herausgetreten sein, wozu allerdings das Vorangehen mehrfacher Erfahrung erforderlich ist. In diesem Falle kann der natürliche konkrete Motivationsprozess durch die Einmengung eines eudämonistischen Motivationsprozesses kompliziert werden, indem die Reflexion auf den eudämonistischen Wert der accidentiell eintretenden konkreten Lust für die Entschliessung mitbestimmend wird. Für das konkrete Wollen ist der bestimmte Inhalt der Ziele entscheidend, nicht die Lust, die dabei herauskommt, und am wenigsten die reine Grösse der Lust unter Abstraktion von ihrer konkreten Bestimmtheit. Für das eudämonistische Wollen hingegen ist nur die abstrakte Lustgrösse entscheidend, und die konkrete Beschaffenheit der zu erwartenden Lust kommt nur insoweit in Betracht, als sie nach Massgabe der eignen Charakteranlage von mittelbarem Einfluss auf die Lustgrösse ist[1]).

Die eudämonistische Wertbemessung der konkreten Lust kann verschieden ausfallen, je nachdem der Zweck des hinzutretenden

---

[1]) Vgl. meine Ausführungen über die Stellung und Bedeutung der Lust im Motivationsprozess in den „Krit. Wanderungen durch die Phil. der Gegenwart" S. 107–119.

eudämonistischen Willens beschaffen ist. So lange der Wille bloss hedonistisch ist, setzt er den Zweck in die Stärke und Dauer der einzelnen Lust; an diesem Zweck bemessen, kommt es nur auf Intensität und Nachhaltigkeit des augenblicklichen Genusses an, wie dies dem Leichtsinn der Jugend und jugendlicher Völker entspricht. Aber diese bedingungslose Beschränkung auf den Augenblick ist nicht durchzuführen, weil der augenblickliche Gefühlsinhalt sich nicht isolieren, nicht schlechthin von den vergangenen, noch nachklingenden Gefühlszuständen absperren lässt, und weil die vergleichende Reflexion nicht abzuwehren ist, wenn auch ihr Gebiet noch so beschränkt bleibt. Darum entwickelt sich schon bei den Tieren und Naturvölkern ganz ungesucht eine eudämonistische Bewertung der Lust, die nicht mit dem Grade und der Dauer der augenblicklichen Lust zusammenfällt, sondern durch die Stellung derselben im Zusammenhange der zeitlich und associativ benachbarten Gefühlszustände modifiziert ist.

Es ist dabei zu beachten, dass Lust nicht Willensbefriedigung schlechthin, sondern Bewusstwerden der Willensbefriedigung ist, und dass zwar die Nichtbefriedigung des Willens durch sich selbst bewusst wird, die Befriedigung aber nur bedingungsweise. Der eudämonistische Wert der Willensbefriedigung steigt also mit der Deutlichkeit und Vollständigkeit ihres Bewusstwerdens, und diese hängt einerseits wesentlich von dem Vorhandensein eines funktionsfähigen Bewusstseinsorgans und andererseits von dem die Reflexion weckenden Kontrast ab. Der Kontrast kann ein zweifacher sein, entweder im Vergleich zu positiven Schmerzen und zu der Unlust, die durch Willensrepression von seiten willenswidriger Gegenstände und Zustände erregt wird, oder im Vergleich zu der Unlust des wegen Mangel an Befriedigungsmitteln zeitweilig unbefriedigten Begehrens.

Das Begehren, oder der erregte Trieb, oder das aus der Latenz herausgetretene Bedürfnis ist Unlust, so lange es fortbesteht, ohne durch geeignete Mittel befriedigt zu werden, auch dann schon, wenn es nicht durch widrige Gegenströmungen reprimiert wird. Das unbefriedigte Sehnen und Verlangen ist aber in der Regel nicht reine Unlust, sondern ein gemischtes Gefühl, insofern einerseits die Hoffnung und Erwartung auf demnächstige Befriedigung eine antizipierte Lust hinzufügt, und andererseits die Bethätigung in vorbereitenden Handlungen oder die Arbeit an der

Herbeischaffung von Befriedigungsmitteln eine Befriedigung des körperlichen Bewegungstriebes, des Selbstgefühls in Bezug auf Kraft und Klugheit u. s. w. mit sich führt. Abgesehen von diesen Beimischungen aber ist das unbefriedigte Begehren reine Unlust, wie sich dies zeigt, wenn einem Triebe jede Hoffnung auf Befriedigung abgeschnitten und jede Möglichkeit der vorbereitenden Bethätigung versagt ist. Keine Unlust ist grösser als hoffnungslose Liebe, ohnmächtige Wut oder Rachsucht, vergebliches Sehnen nach Zurückerlangung des unwiederbringlich Verlorenen, oder die Verzweifelung des zum Verhungern und Verdursten Eingemauerten. Hier erst zeigt das unbefriedigte Begehren seine wahre Natur; auch wenn eigentliche positive Schmerzen gar nicht oder nur in geringem Masse mit ihm verknüpft sind, kann es doch zu einer Seelenmarter werden, die schlimmer ist als alle Schmerzen.

Wenn der Mensch sich in einer Lage befindet, die ihm der Regel nach fortdauernde Anlässe zur Unlust bietet, so wird er die in diese Reihenfolgen schmerzlicher Erfahrungen eingestreuten Lichtblicke durch den Kontrast um so deutlicher als Annehmlichlichkeiten auffassen und ihnen einen höheren eudämonistischen Wert beimessen, als wenn er in einer Lage lebt, die ihm Unlust möglichst fern hält und sein Leben zu einer Kette von Lustempfindungen macht. Wer täglich mehrere üppige Mahlzeiten einzunehmen gewohnt ist, wird der Lust, die ihm eine einfache Kost aus Fleisch und Brot bereitet, geringeren Wert beimessen, als jemand, der aus Armut oder in unwirtlichen Gegenden oder in einer belagerten Festung längere Zeit hindurch von schlechten und unzusagenden Speisen zu leben gewohnt war. Sklaven, die täglich unter schwerer Arbeit, Prügeln und Misshandlungen leiden, schätzen einen Feiertag, an dem sie frei von Arbeit und Strafe sind, eudämonistisch weit höher, als freie Menschen, die sich auch an Werktagen nach ihrem Belieben beschäftigen können und die von keinem geplagt und geschunden werden.

Wie die einzelne Lust durch den Kontrast mit vorhergehenden Schmerzen gehoben wird, so wird auch die einzelne Unlust durch den Kontrast mit einer Reihe vorangehender Freuden verschärft. Eine und dieselbe Unlust wird viel schwerer empfunden, je nachdem der Mensch durch die Misshandlungen des Schicksals abgehärtet oder durch relativ glückliche Lebenslage verwöhnt ist. Eine gar nicht oder wenig unterbrochene Reihe von Lust und Freude

führt durch Abstumpfung zunächst zur Gleichgültigkeit und dann zum Überdruss; die Gleichgültigkeit hebt den Wert der einzelnen Lust auf, der Überdruss verkehrt ihn in sein Gegenteil. „Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen" (GOETHE). „Aus Freuden sehn' ich mich nach Schmerzen" (R. WAGNER). „Und im Genuss verschmacht' ich nach Begierde" (GOETHE). Der Kontrast der Schmerzen und der Stachel des noch unbefriedigten Begehrens ist es erst, der der Lust Wert verleiht. Durch den Kontrast mit der Unlust wird selbst der Zustand der Gefühlsindifferenz eudämonistisch wertvoll; durch den Kontrast mit einer noch nicht abgestumpften Lust, die man festhalten möchte, erhält das Aufhören der Lust einen negativen eudämonistischen Wert. Denn im ersten Falle befriedigt der Eintritt der Schmerzlosigkeit das Begehren nach dem Aufhören der Unlust, im letzteren Falle widerspricht der Eintritt des indifferenten Gefühlszustandes dem Verlangen nach Fortdauer der Lust. Die ganze Erscheinung der Kontrastlust und Kontrastunlust ist aus dem bestimmten konkreten Wollen nicht zu erklären, da hier jede Empfindung nur durch ihr Verhältnis zum Wollen bestimmt sein kann. Sie wird erst verständlich dadurch, dass zu dem auf den konkreten Zweck gerichteten Wollen ein auf die Erlangung von Lust und Abwehr von Unlust gerichtetes Wollen hinzutritt; denn erst aus der Befriedigung und Nichtbefriedigung dieses letzteren entspringt jene hinzukommende Lust und Unlust, die wir als Kontrastempfindung bezeichnen.

Die Erwartung auf die in der Zukunft bevorstehende Lust oder Unlust wirkt in ähnlicher Weise kontrastierend auf die gegenwärtige, wie die vergangene es that. Der Wert einer Lust, die uns in den Schoss fällt, wenn wir resigniert genug waren, auf fortdauernde überwiegende Leiderfahrung zu rechnen, wird viel höher geschätzt, als der Wert der gleichen Lust, wenn wir sie als etwas Selbstverständliches, nicht anders zu Erwartendes hinnehmen. Dagegen wird der negative Wert einer Unlust stärker empfunden, wenn sie uns wider Vermuten und im Gegensatz zu unsern vermeintlich berechtigten Erwartungen aufgedrungen wird, als wenn wir sie als etwas Selbstverständliches hinnehmen, auf das wir längst gefasst waren. Hierin liegt es begründet, dass unter sonst gleichen Verhältnissen der Pessimist jeder Lust einen höheren Wert beimisst als der Optimist, jede Unlust aber ge-

ringer veranschlagt als dieser: der Pessimist hat es infolgedessen leichter als der Optimist, die Freuden des Lebens als ein unverhofftes Glück dankbar zu schätzen und sich über seine Leiden mit guter Art als über etwas gar nicht anders Erwartetes hinwegzusetzen. Der Optimist hingegen ist durch seine übertriebenen Erwartungen in Gefahr, die Freuden des Lebens unachtsam hinzunehmen und seinen Leiden zu viel Gewicht beizulegen. Die entgegengesetzte Wertschätzung des gesamten Lebens führt auch zu einer entgegengesetzten Wertschätzung des gegenwärtigen Gefühlszustandes, aber im umgekehrten Sinne, so dass der theoretische Pessimist es viel leichter hat, mit der Gegenwart zufrieden zu sein, und der Gefahr, im Situationspessimismus und Stimmungspessimismus zu verfallen, weit mehr entrückt ist als der Optimist.

Es ergiebt sich hieraus, dass für den eudämonistischen Wert der Lust den nächsten empirischen Massstab die Unlust bildet, mit welcher sie kontrastiert, sowohl die thatsächlich vorhergehende, als auch die vorher für die Gegenwart zu erwartende, als auch die für die Zukunft vorausgesetzte. Die Lust ist, was sie ist, als isolierte, aber ihr Wert wird bestimmt durch ihre Stellung in der Kette von vergangenen und zukünftigen Leiden und Freuden. Betrachtet man die Lust als einzeln hervorstechendes Empfindungsglied in einer verhältnismässig indifferenten Gefühlsumgebung, so tritt der Kontrast zu der Unlust des Begehrens oder des noch unbefriedigten Bedürfnisses in den Vordergrund. Hier erscheint dann die Lust um so wertvoller, je heftiger das Begehren schon vorher bestand und je stärker die Unlust des unbefriedigten Begehrens sich dem Bewusstsein aufgedrängt hatte. Der Wert der Lust, den eine Mahlzeit bereitet, wird geschätzt nach dem Appetit, den man mitbringt; um den Wert dieser Kontrastlust zu erhöhen, richtet der Koch seine Kunst darauf, durch Vorgerichte und Getränke den Appetit zu reizen und ihn durch verlockende äussere Herrichtung der Speisen rege zu erhalten. Man sagt: beim Essen kommt der Appetit, und das ist für gewöhnlich richtig, insofern durch die sinnliche Geschmackswahrnehmung selbst die latente Essbegier erregt wird. Aber wenn aus irgend welchen Gründen auch durch das Kosten und Essen der Appetit nicht erregt wird, dann ist auch das Essen, falls es aus abstrakten Motiven doch fortgesetzt wird, keine Lust, sondern eine Last und Unlust, die Selbstüberwindung erfordert.

Auch in der Liebe wird die Lust der Befriedigung um so höher geschätzt, je mehr durch Hindernisse der Vereinigung, die erst überwunden werden mussten, das Begehren gesteigert war. Auch die Courtisanen wissen es wohl, dass das, was sie zu bieten haben, um so höher bewertet und bezahlt wird, je besser sie das Begehren zu reizen vermögen, und dass da, wo die Erregung der Begierde fehlschlägt, statt der Lust nur der Ekel übrigt bleibt. Diese Beispiele zeigen recht deutlich, dass es keine Lust giebt, die nicht an die Befriedigung eines Begehrens geknüpft wäre, wenn auch das Begehren unter Umständen erst durch die Wahrnehmung seiner Befriedigungsmittel geweckt und erregt wird. Diejenigen Arten sinnlicher Lust, die von jeder geistigen Begierde unabhängig scheinen, spielen im menschlichen Leben eine höchst untergeordnete Rolle und sind dann stets auf relativ unbewusste Begehrungen mittlerer und niederer Nervencentra zu beziehen, die für die Erhaltung und das Gedeihen des Organismus nötig oder nützlich sind.

Wenn ich zwei Brote zur Sättigung meines jetzigen Hungers brauche und nur eines besitze, so wird zwar die Lust aus dem Verzehren des einen Brotes bedeutend kleiner sein als die Lust aus dem Verzehren zweier Brote sein würde; aber der Wert der Lust aus dem Verzehren eines Brotes wird bedeutend grösser sein, wenn ich Hunger für zwei Brote habe, als wenn mein Hunger nur halb so gross gewesen wäre, und ebenfalls grösser als der Wert der Lust, die mir jetzt aus dem Erlangen und Verzehren eines zweiten Brotes erwachsen würde. Wenn ein Liebender lebenslängliche Vereinigung mit der Geliebten verlangt, so wird zwar die Lust aus ihrem einmaligen Besitz in einer einzigen Zusammenkunft sehr viel kleiner sein als die Lustsumme aus der lebenslänglichen Vereinigung, aber der Wert der Lust dieser einen Zusammenkunft wird von ihm viel höher veranschlagt werden, wenn er weiss, dass es die erste und zugleich letzte ist, die ihm vom Schicksal vergönnt ist, als wenn er sie als eine von ungezählten Freuden geniesst. In beiden Fällen bleibt die Lust sich selbst gleich, aber der Wert der Lust wird verändert, wenn die Reflexion hinzukommt, dass sie eine blosse Abschlagszahlung ist, die als Befriedigung im Missverhältnis steht zu der Heftigkeit des Begehrens, die aber als Abschlagszahlung doch geeignet ist, der Unlust des ganz unbefriedigten Begehrens seinen schärfsten Stachel abzubrechen.

Die Lustgrösse wächst mit der Stärke des Begehrens und mit dem Grade der Sättigung durch die vorhandenen Befriedigungsmittel: je voller das bestehende Begehren befriedigt wird, desto grösser ist die Lust. Die Lustgrösse ist also proportional dem Produkt aus der Stärke des Begehrens und dem Sättigungsgrade, da sie jedem der beiden Faktoren proportional ist. Der eudämonistische Wert der Lust ist natürlich in erster Reihe abhängig von der Lustgrösse, aber nicht ihr proportional; denn er kann bei gleicher Lustgrösse verschieden sein. Bei gleicher Lustgrösse ist nämlich der Lustwert um so höher, je grösser die Unlust des noch unbefriedigten Begehrens ist, mit welcher die Lust kontrastiert, d. h. je grösser in dem die Lustgrösse bestimmenden Produkt der Faktor der Begehrungsstärke und je kleiner demgemäss der andre Faktor, d. h. der Sättigungsgrad ist. Wird die Erreichbarkeit der Befriedigungsmittel und mit ihr das Mass des zu befriedigenden Teils des Begehrens als konstant vorausgesetzt, so hängt der Lustwert ganz von der Qual des noch unbefriedigten Bedürfnisses ab, und die Unlust des Strebens selbst erscheint als alleiniges Mass des Lustwertes, da nach ihr auch die Lusterwartung aus der erhofften Befriedigung sich richtet und beide als die wichtigsten Anzeichen dienen, aus denen die Stärke des an und für sich stets unbewusst bleibenden Wollens zu erschliessen ist. Wird dagegen die Intensität des Begehrens als konstant vorausgesetzt, so hängt der Lustwert allein von dem Sättigungsgrade des Begehrens ab, und dieser ist wieder bedingt durch das Mass, in welchem die Befriedigungsmittel erreichbar sind. Der für die Befriedigungsmittel willig gezahlte Seltenheitspreis ist der sicherste Beweis dafür, dass der Lust ein um so höherer Wert beigelegt wird, je spärlicher sie zu erlangen ist, und je weiter sie von der vollen Befriedigung des Bedürfnisses entfernt bleibt.

Blumen und Früchte ausser der Jahreszeit, in der sie häufig sind, werden sehr viel höher bezahlt, ebenso Nahrungsmittel in einer belagerten Festung; daraus ist zu schliessen, dass der Lustgrösse, die man sich durch solche Befriedigungsmittel verschaffen kann, ein höherer Wert beigelegt wird, wenn sie nur selten, oder nur für wenige Menschen erreichbar ist. Der Seltenheitswert der Lust kann aber auch noch durch andere Ursachen, als durch die Seltenheit oder schwierige Erreichbarkeit der äusseren Befriedigungsmittel bedingt sein, nämlich durch die innere Ursache

einer abnehmenden Genussfähigkeit, wie sie durch Erkrankung oder Alter eintreten kann. Die Lustgrösse, die aus einem Glase Wein zu schöpfen ist, wird in der Jugend und im Alter ziemlich gleich zu veranschlagen sein, wenn man sie nicht in der Jugend, wo alles besser zu schmecken pflegt, höher veranschlagen will. Der Lustwert aber, den man dieser Lustgrösse beimisst, wird in der Jugend, wenn man den Wein noch flaschenweise vertragen kann, erheblich geringer sein, als im Alter, wenn man sich mit einem Glase auf einmal begnügen muss. Lebemänner, die in der Jugend mit vollen Zügen alle Freuden des Lebens genossen haben, ohne viel darauf zu achten, legen im Alter mit abnehmender Genussfähigkeit den höchsten Wert auf die Genüsse, die ihnen noch übrig bleiben, bringen zur Erlangung eines solchen willig weit grössere Opfer und sinnen vorsorglich darauf, sich ja keinen entgehen zu lassen.

In diesem Beispiel verbindet sich sogar die steigende Bewertung der Lust mit abnehmender Lustgrösse, wie sie aus der Abnahme der Genussfähigkeit folgt. Das erscheint zunächst paradox, wird aber sofort verständlich, wenn man sich daran erinnert, dass die Lustgrösse von der Stärke des bestimmten konkreten Begehrens, der Lustwert aber von der Stärke des abstrakten Strebens nach Lust abhängig ist. Mit der Abschwächung der natürlichen Triebe und Bedürfnisse und mit der Abstumpfung der jugendlichen Frische, Nervenkraft und Genussfähigkeit werden die bestimmten konkreten Begehrungen schwächer. Das Verlangen nach Lust aber entzündet sich um so heisser an der Angst, dass sie bald ganz entschwinden könnte, und die reflektierte Lust aus der Befriedigung dieses Verlangens, welche den der konkreten Lust beizumessenden Wert bestimmt, wächst proportional. Der Wunsch nach Lust kann sogar die Fähigkeit, sie zu empfinden, überdauern; das eudämonistische Begehren zeigt sich in seiner hässlichsten und widerwärtigsten Gestalt als impotente Lüsternheit. Das abstrakte Verlangen nach der Lust ist hier gesteigert, während das bestimmte konkrete Wollen zur ohnmächtigen Velleïtät verflüchtigt ist; demgemäss wird der der vorgestellten Lust beigemessene Wert hier ein Maximum, während die Lust zur Null herabgesunken ist.

Was oben über die Änderung des Lustwertes durch die Stellung der Lust im Kontrast zu vorhergehenden und nachfolgenden Unlustempfindungen gesagt ist, gilt in seiner Reinheit

nur unter der Voraussetzung, dass die vorhergehenden und nachfolgenden Unlustempfindungen so wie so ertragen werden müssen und in keiner kausalen Verknüpfung mit der gegen sie kontrastierenden Lust stehen. Wir haben nun den andern Fall zu betrachten, dass die Lust abhängig ist von der freiwilligen Übernahme vorhergehender oder nachfolgender Unlust, die zu vermeiden ist, wenn auch auf die Lust verzichtet wird. Alsdann bleibt zwar die Steigerung der Lust durch den Kontrast mit der Unlust bestehen, aber sie tritt in Konkurrenz mit der Steigerung des negativen Wertes der Unlust durch den Kontrast mit der Lust und mit dem Streben nach Vermeidung der Unlust. Wenn die Unlust, mit der die Lust bezahlt werden muss, grösser ist als die durch sie zu erlangende Lust, so wird im allgemeinen der positive Wert, der der Lust beigemessen wird, durch den negativen der Unlust überwogen; der Gesamtwert der mit einander verknüpften Empfindungen sinkt unter Null, und die Folge ist der Verzicht auf die Lust, die nur um diesen allzu teuern Preis zu erlangen ist. Wenn man z. B. die Lust aus dem Verzehren eines guten Apfels nur geniessen darf unter der Bedingung, dass man sich der Unlust unterzieht, auch einen faulen Apfel zu kauen und herunterzuschlucken, so wird man gern auf die erstere Lust verzichten.

Diese so einfache Bilanz des Lustwertes wird verwickelter, wenn die zu übernehmende Unlust eine mit aktiver Bethätigung verknüpfte ist; denn alsdann muss die Lust aus der Bethätigung der Kraft, die Lust aus dem Selbstgefühl durch siegreiche Ueberwindung von Hindernissen, die Lust aus dem Kampftrieb, aus dem befriedigten Ehrgeiz u.s.w. in Gegenrechnung gestellt werden gegen die Unlust, die mit den Hindernissen und ihrer Überwindung verknüpft ist. Diese hinzukommende Lust kann leicht grösser werden als die Unlust, insbesondere bei thatkräftigen, kampflustigen und ehrgeizigen Charakteren und durch ihren Überschuss den Wert der erstrebten Lust erhöhen. Besteht dagegen der Kaufpreis für die erstrebte Lust in einer bloss passiv zu erduldenden Unlust, so fällt diese hinzukommende Lust weg, und an ihre Stelle kann sogar eine hinzukommende Unlust aus beschämender Depression des Selbstgefühls treten. Hätte Leander, statt den Hellespont zu durchschwimmen, eine tüchtige Tracht Prügel von Sklavenhänden über sich ergehen lassen müssen, ehe er zu seiner Hero Zutritt erlangte, so würde er schwerlich dieses Eintrittsgeld ein zweites Mal bezahlt haben,

auf die Gefahr hin, dabei totgeschlagen zu werden. Aber auch den Hellespont würde er nicht mehr sehr oft durchschwommen haben, wenn es ihm beim zweiten Male geglückt wäre; denn die Lust aus dem Selbstgefühl durch die kühne Überwindung dieses Hindernisses hätte sich noch schneller abgestumpft als seine Begierde nach Heros Umarmung und der Wert der aus ihr erwarteten Lust: aber die Unlust der gefährlichen und lästigen nächtlichen Schwimmfahrt wäre mit jeder Wiederholung gewachsen.

Schon beim Kontrast mit einer so wie so unvermeidlichen Unlust ist es für die Steigerung des Lustwertes nicht gleichgültig, ob die Unlust oder die Lust vorhergeht; denn der Nachklang der unmittelbar vergangenen oder die frische Erinnerung einer erst kürzlich durchlebten Empfindung hat eine grössere sinnliche Lebhaftigkeit als die Vorstellung einer noch bevorstehenden. Geht also die Unlust voran, so wird der positive Wert der nachfolgenden Lust durch den Kontrast mit der vorhergehenden Unlust mehr gesteigert als der negative Wert der vorangehenden Unlust durch den Kontrast mit der Lusterwartung. Geht die Lust voran, so ist es umgekehrt. Schon durch diesen Umstand wird die Bilanz der Wertbemessung zwischen zwei zeitlich zusammengehörigen engegengesetzten Empfindungen nach derjenigen Seite hin verschoben, der die zeitlich nachfolgende Empfindung angehört; der Gesamtwert der zeitlich zusammenhängenden Empfindungsgruppe erscheint höher, wenn die Unlust vorangeht, als wenn sie nachfolgt.

Der Einfluss der zeitlichen Folge auf den Gesamtwert wird aber noch weit grösser bei kausal zusammenhängenden entgegengesetzten Empfindungen. Geht die zu überwindende Unlust als Bedingung für die zu erreichende Befriedigung des konkreten Wollens voran, so wirkt die daneben bestehende Unlust des noch unbefriedigten Wollens, die sich mit der andern Unlust addiert, als ein den Kontrast verstärkender Zusatz; die andere Unlust aber, die als Kaufpreis für die Willensbefriedigung vorweg bezahlt werden muss, wirkt als ein das konkrete Begehren steigernder Reiz, insbesondere dann, wenn sie mit energischer Bethätigung verknüpft ist. Mit der Steigerung des Kontrastes wächst aber der Lustwert unmittelbar; mit der Steigerung des konkreten Begehrens wächst die erwartete Lustgrösse und proportional mit dieser der Wert der erwarteten Lust durch Vermittelung des gesteigerten

eudämonistischen Begehrens nach der Erlangung dieser Lust. Der Mensch ist deshalb bereit, einen verhältnismässig hohen Kaufpreis an unlustbringenden Mühsalen und Opfern im voraus für eine noch zu erwartende Lust zu entrichten, weil der Wert, den er ihr in der Erwartung beilegt, sich durch den Kaufpreis selbst steigert.

Wenn dagegen die Unlust der Lust als ihre Wirkung nachfolgt, so liegt die Sache anders. Das konkrete Begehren ist, wenigstens für diesen Einzelfall, durch die Befriedigung erloschen und kann durch nachfolgende Unlust nicht mehr gesteigert werden. Der Genuss ist verrauscht, aber der Kaufpreis dafür ist in Gestalt der Unlust noch zu erlegen. Die Lusterwartung stand unter dem Kontrast der Unlust des noch unbefriedigten Begehrens; dieser Kontrastwert ist aber mit der Befriedigung des Begehrens verschwunden, und in der Erinnerung haftet nur die Lustgrösse ohne den Zusatz dieses Kontrastwertes. Dagegen wird die noch zu erleidende Unlust durch den Kontrast mit der vorhergehenden Lust verschärft und ihr negativer Wert nun höher bemessen als in der Erwartung. So kehrt sich die verhältnismässige Wertschätzung von Lust und Unlust in der Erinnerung gegen die in der Erwartung gehegte um: „ein andres Antlitz eh' sie begangen, ein andres zeigt die vollbrachte That.“ Die Wertbilanz der Erwartung, auf Grund deren man sich zur Übernahme der kausal zusammenhängenden Gruppe entgegengesetzter Empfindungen entschlossen hat, stellt sich nachher anders dar als vorher, und da man mit seinen gegenwärtigen Urteilen immer im Recht zu sein glaubt, so erscheint nun die für das Handeln bestimmend gewordene vorherige Wertbemessung als eine irrtümliche. Wiederholt sich jedoch ein ähnlicher Fall, so erscheint wiederum die Wertschätzung nach der That als die irrtümliche und die der Erwartung als eine wohlbegründete. In Wahrheit sind beide psychologisch gleich richtig, sofern sie auf einer psychologisch gleich notwendigen Wertbestimmung der Lust und Unlust beruhen, und beide gleich unrichtig, insofern sie Gefühlsmomente, die ihrer Natur nach vorübergehende sind, als dauernde in Betracht ziehen. An sich ist die Gefühlsstimmung und Wertbemessung des Rausches wie des Katzenjammers gleich wahr, indem sie die thatsächlich vorhandenen Gefühlsmomente berücksichtigten; widerspruchsvoll und unwahr werden sie nur dadurch, dass sie die augenblicklich wohlbegründeten

Gefühlsstimmungen in unkritischer Weise als dauernd wohlbegründete behandeln und mit ihnen die Empfindungsbilanz für Zeiträume mit wechselndem Stimmungsgehalt festzustellen unternehmen.

An sich ist es kein Widerspruch, dass man unter verschiedenen Erregungszuständen des Begehrens und unter abweichenden Kontrasteinflüssen zu verschiedenen Wertbemessungen der Lust- uud Unlust-Komplexe gelangt; sondern dies ist eine widerspruchslose psychologische Notwendigkeit. Der Widerspruch kommt erst dadurch in die verschiedenen Wertbemessungen desselben Empfindungskomplexes hinein, wenn man ihren thatsächlichen zeitweilichen Bestand in Gefühlsform zu Urteilen umwandelt und diesen Urteilen eine über den Augenblick hinausgehende Geltung beilegt. Gerade das thut man aber unwillkürlich, wenn man dieser eudämonistischen Wertbemessung der Lust nach dem augenblicklichen Stand der Gefühle massgebenden Einfluss auf den Motivationsprozess und auf die Entschliessung zum Handeln einräumt. In diesem Falle erscheint das Werturteil, das sich auf den Gefühlszustand im Stadium der Erwartung stützt, als Illusion, wenn es nachher mit dem andern Werturteil verglichen wird, das sich auf den Gefühlszustand im Stadium des Rückblicks stützt.

Soll nun über den ganzen Empfindungskomplex mit zeitlich aufeinanderfolgenden Gliedern ein widerspruchsloses Gesamturteil gebildet werden, so darf weder die Erwartungsstimmung die Erfahrung früherer Rückblicke ignorieren, noch die Rückblicksstimmung von sich aus die Erwartungsstimmung meistern, sondern das Denken muss in einem stimmungsfreien Augenblick alle diese Gefühlsurteile zusammenfassen. Es geht nicht an, die realen Gefühle der Lustbewertung, die sich auf eudämonistischem Begehren und seinen Kontrasten aufbauen, einfach wieder auszuscheiden und auf die reine Lustgrösse, soweit sie aus dem konkreten Wollen entspringt, zurückzugreifen; sondern man muss allen realen Gefühlen Rechnung tragen, aber sie alle in ihrer realen Gegensätzlichkeit in die Empfindungsbilanz des betreffenden Gefühlskomplexes einstellen. Alsdann ergiebt sich eine denkende Wertbemessung, die allen Momenten der Realität zugleich gerecht wird; sie wird zwischen der Lustüberschätzung der Rauschstimmung und der Lustunterschätzung der Katzenjammerstimmung die richtige Mitte innehalten.

Die letztere hat eine Korrektur nicht so nötig wie die erstere,

weil man in der Enttäuschung nach gebüsster Lust seltener zu wichtigen Entschlüssen kommt als in der Illusion der Erwartung. Die Korrektur wird in der Bildung eines Reduktionskoeffizienten gesucht werden müssen, der das Mittel aus vielen verschiedenen Erfahrungen darstellen muss. Tritt dann wiederum ein Anlass ein, sich im Stadium der Erwartung nach Massgabe der Bewertung eines Komplexes entgegengesetzter Empfindungen zum Handeln zu entscheiden, so wird man diesen Reduktionskoeffizienten an den gefühlsmässig bestimmten Lustwert anlegen, um sich vor der Bitternis der Enttäuschung zu bewahren. Ob dies in einem Individuum und in einem bestimmten Falle gelingt, hängt natürlich davon ab, erstens ob die Reflexion entwickelt genug ist, um aus mehreren unliebsamen Erfahrungen einen solchen Reduktionskoeffizienten für die Lustbewertung im Erwartungszustande zu bilden, und zweitens ob die gedankliche Motivation durch reflektierte Abstraktionen die hinreichende Kraft hat, um mit der gefühlsmässigen Motivation durch sinnliche und anschauliche Vorstellungen den Wettstreit aufzunehmen. In der Regel wird dies in geringerem Masse der Fall sein, als der Mensch im Zustande gefühlsfreier Beurteilung wünscht. Wenn überhaupt eine Reduktion der Wertschätzung im Erwartungsstadium auf Grund früherer Erfahrungen und abstrakter Einsicht stattfindet, so wird sie doch unter dem Einfluss der Gefühlsgewalten hinter den gefassten Vorsätzen zurückbleiben. In solcher Lage fühlt der Mensch mehr oder minder deutlich den Widerspruch zwischen der gefühlsmässigen und der verstandesmässigen Bewertung des fraglichen Empfindungskomplexes; er möchte seinem Vorsatz treu bleiben und fühlt sich doch der übermächtigen Gewalt der Gefühlsbewertung gegenüber ausser stande, dies durchzusetzen. Er fühlt nun seine bessere Einsicht überwältigt von einem Gefühlsablauf, der keine Vernunft annehmen will; er sieht voraus, dass er wieder einmal der Geprellte sein wird, und ist doch zu schwach, sich gegen seine, als falsch durchschaute Gefühlsbewertung motivatorisch zu wehren. Damit ist aber ein Moment der Unlust hinzugetreten, das die unbefangene Hingabe an den Rausch der Lusterwartung stört und wie ein heimlicher Stachel wirkt. Gelingt aber die Reduktion in einem motivatorisch ausreichendem Grade, dann bleibt die Unlust bestehen, dass man mit Lusterwartungen behaftet ist, die nur dazu da sind, um bekämpft und unterdrückt zu werden.

Muss die Hoffnungslust des Erwartungsstadiums als ein Hauptteil der Lebenslust gelten, so wird die naive Freude durch das vorsorgliche Mütterchen Weisheit vergällt.

Die Täuschung im Erwartungsstadium wird noch durch einen andern Umstand erhöht. Je heftiger ein konkretes Begehren ist, desto fester glaubt es unwillkürlich an seine Dauer, desto weniger lässt es sich davon überzeugen, dass mit der Zahl der erreichten Befriedigungen die Heftigkeit des Begehrens, und damit auch die Lustgrösse fernerer Befriedigungen abnimmt. Dies gilt für alle Triebe und Leidenschaften, die, um nicht die Unlust der Nichtbefriedigung zu bereiten, immer neuer Befriedigung bedürfen, z. B. Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht. Werden nun Opfer gebracht, deren Unlustgrösse auf die gleichmässige Dauer des Begehrens und der Lust berechnet ist, so ist mit der Zeit eine Enttäuschung und intellektuelle Reue unausbleiblich. Denn sobald die Befriedigung des durch wiederholte Sättigung abgestumpften Begehrens nur noch geringere Lust verschafft, müssen die unter der irrtümlichen Voraussetzung gebrachten Opfer zu gross erscheinen. Noch grösser ist die Enttäuschung, wenn man gewähnt hatte, durch einmalige Befriedigung eines leidenschaftlichen Begehrens ein für allemal einer dauernden Lust teilhaftig zu werden, z. B. durch Befriedigung der Rachsucht. Die erhoffte dauernde Glückseligkeit erweist sich dann als eine Fata Morgana, da die gesättigte Begier bald ganz erlischt und die einmalige Lust ihrer Sättigung rasch genug verklingt.

Soll man nun aus dieser Sachlage folgern, dass das Leben auf eine Prellerei veranlagt sei, weil wir durch psychologisch notwendige Illusionen genarrt, zu einer falschen Wertschätzung der Lust- und Unlust-Komplexe verführt, in Motivationsprozesse hineingedrängt werden, die unserm eigentlich eudämonistischen Streben zuwiderlaufen, und die unverschuldete Verblendung mit Enttäuschungen, Katzenjammer, Beschämung, Verdruss und Reue bezahlen müssen? Wer die eudämonistische Wertbemessung der Lust als die allein berechtigte ansieht, der wird kaum umhin können, zu diesem Urteil zu gelangen; der eudämonistische Wertmassstab führt notwendig zu einem pessimistischen Endergebnis[1]). Alle Einwürfe, die dagegen vom eudämonistischen Standpunkt ge-

[1]) Phil. d. Unb. 10. Aufl. Bd. II. S. 290—294.

macht sind, erweisen sich als nicht stichhaltig; denn die Illusionen führen zu überwiegender Unlust, trotzdem die in ihnen wurzelnden Lustempfindungen reale Gefühle sind und als solche in die Empfindungsbilanz eingestellt werden[1]). Sie führen deshalb dazu, erstens weil die Enttäuschung mehr Unlust bereitet als die Täuschung Lust, zweitens weil die Kenntnis von der in eudämonistischer Hinsicht widerspruchsvollen Beschaffenheit der illusorischen Triebe selbst die Lust im Stadium der illusorischen Erwartung vergällt und vergiftet, drittens weil diese Kenntnis bei zunehmender Bildung und Reflexion sich in immer weitere Kreise ausbreiten und immer mehr Einfluss auf den Motivationsprozess gewinnen mus.

Es ist also richtig, dass man zu diesem pessimistischen Endergebnis über den Wert der Lust unter Berücksichtigung aller ihrer eudämonistischen Folgen gelangen muss, wenn man ihren Wert ausschliesslich aus eudämonistischem Gesichtspunkte beurteilt. Es ist ferner richtig, dass diese eudämonistische Wertbemessung der Lust eine natürliche und naturgemässe, psychologisch unvermeidliche Folge der fortschreitenden Entwickelung der Reflexion ist, und dass in diesem Sinne von der Natur wirklich eine eudämonistische Prellerei der Individuen getrieben wird. Aber es ist nicht richtig, dass die eudämonistische Wertschätzung der Lust das ursprünglich Bestimmende und Entscheidende im Motivationsprozess ist; das ist vielmehr die blindnotwendige Reaktion der Triebe auf motivierende Vorstellungen ohne alle Rücksicht auf die von der Durchsetzung des Wollens zu erwartende Lust, und diese primär natürliche, voreudämonistische Motivation bleibt auch nach Entwickelung der eudämonistischen Reflexion die urwüchsige Naturgrundlage, zu der diese letztere nur als mitwirkender Faktor hinzutritt. Es ist auch nicht richtig, dass die eudämonistische Wertbemessung der Lust das letzte Wort der Reflexion bildet, über

---

[1]) Vgl. „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus“ S. 110—116; „Philosoph. Fragen der Gegenwart“ S. 161—163; O. PLÜMACHER, „Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart“ S. 233—236; A. TAUBERT, „Der Pessimismus und seine Gegner“ S. 18—20. Alle diese Ausführungen über die Illusion haben natürlich nicht verhindern können, dass immer von neuem in Büchern und Journalartikeln behauptet wird, mein Pessimismus gründe sich darauf, dass ich die aus Illusionen entspringende Lust als illusorische, d. h. nicht reale behandle.

das nicht hinauszugelangen ist; vielmehr lässt eben das pessimistische Ergebnis der eudämonistischen Wertbemessung erkennen, dass es wohl einen höheren Gesichtspunkt geben muss, unter dem die Sache sich anders darstellt.

Wer sich auf den Standpunkt stellt, dass alle andern Wertbemessungen erst aus der eudämonistischen abgeleitet werden müssen, für den bedeutet allerdings der eudämonologische Pessimismus die Vernichtung aller Lebenswerte, und er muss sich auf das Äusserste gegen die Anerkennung desselben sträuben. Er kann das aber nur auf zwei Wegen: entweder indem er sich mit den vorgeführten Thatsachen der inneren Erfahrung, oder indem er sich mit seinem Prinzip in Widerspruch setzt. Praktisch wird das in der Regel so vereinigt, dass man einerseits an den Thatsachen etwas abzuhandeln und wegzudeuten und andererseits den noch verbleibenden Rest durch Inkonsequenz gegen das eudämonistische Prinzip zu überwinden sucht. Diese Inkonsequenz besteht darin, dass man ethische, religiöse, ästhetische und intellektuelle Wertschätzungen an Stelle der eudämonistischen setzt, unbekümmert darum, dass diese nach der gemachten Voraussetzung doch erst aus der eudämonistischen abgeleitet werden sollen. Diese Gegner beweisen damit nur, dass sie in demselben Masse, wie sie den eudämonologischen Pessimismus überwinden wollen, thatsächlich ihr eudämonistisches Prinzip aufgeben müssen, d. h. sie beweisen damit gerade dasjenige, was ich durch die Ausführung des Pessimismus habe beweisen wollen.

Wer hingegen auf einen antieudämonistischen Standpunkt steht, der pflegt den eudämonologischen Pessimismus deshalb anzugreifen, weil er fürchtet, dass der eudämonologischen Wertbemessung damit zu viel Ehre angethan wird, wenn man sie einer so ausführlichen Betrachtung würdigt. Diese Gegner leugnen entweder, dass die eudämonistische Reflexion natürlich sei und lassen nur die Motivation der Triebe durch Vorstellungen ohne Rücksicht auf Lustergebnisse als natürlich gelten, oder sie geben zwar ihre Natürlichkeit zu, bestreiten aber dieser natürlichen Wertbemessung jedes Recht und jeden Wert. Sie halten den eudämonologischen Pessimismus nicht eigentlich für falsch, sondern nur für gleichgültig, nicht der Mühe wert, insbesondere einer philosophischen Betrachtung unwürdig. Sie fürchten, dass die eudämonologische Untersuchung des Lustwertes und der Em-

pfindungsbilanz gerade das bewirken möchte, was sie vermieden wünschen, die Aufmerksamkeit auf die eudämonistische Wertschätzung hinlenken.

Ich glaube im Gegenteil, dass nichts unter der Würde der philosophischen Untersuchung ist, am wenigsten eine natürliche psychologische Entwickelung. Ich glaube auch nicht, dass die eudämonistische Wertbemessung, die in der alten Philosophie einen so breiten Raum einnahm und seit der Renaissance wieder in den Vordergrund der praktischen Philosophie gerückt ist, sich als schlechthin unnatürlich oder völlig gleichgültig wegdekretieren lässt. Ich meine vielmehr, dass sie gründlich untersucht werden muss, und dass man diese Untersuchung um so weniger scheuen und beiseite schieben darf, wenn sie, zu Ende geführt, zu einer Selbstaufhebung dieser Durchgangsphase und zu ihrem Umschlag in eine höhere Entwickelungsstufe führt. Ich bin also mit den antieudämonistischen Gegnern des Pessimismus einig im Ziel (der teleologischen Wertbemessung sowohl der Lust wie aller übrigen Lebensfaktoren), und uneinig nur im Wege, der mir durch die pessimistische Selbstzersetzung der eudämonistischen Wertschätzung der Lust hindurchzuführen scheint, während jene sich damit begnügen, im Widerspruch mit dem natürlichen Gefühl die Lust für etwas schlechthin Gleichgültiges und Wertloses zu erklären.

Der Mensch, sowohl als einzelner wie als Menschheit, muss alle drei Phasen der Entwickelung durchmachen, die sich im besonderen mannigfach mischen: erstens die naive Motivation ohne Rücksicht auf Lust, zweitens die reflektierte Motivation nach der eudämonistischen Bewertung der aus dem Handeln zu erwartenden Lust- und Unlust-Komplexe, und drittens die Unterordnung des Eigenwillens unter eine objektive Teleologie nach Massgabe der teleologischen Bewertung der Ziele des Handelns. Auf der ersten Stufe ist der Mensch noch das blinde Werkzeug der psychologischen Gesetze; von einer Prellerei desselben kann hier deshalb keine Rede sein, weil er noch gar nicht auf Grund von Lusterwartungen handelt. Auf der zweiten Stufe ist er der Geprellte der Natur, weil diese ihn ebenso sehr nötigt, falsche eudämonistische Bewertungen als Motive in seine Entschliessungen einzustellen, wie sie ihn nachher fühlen lässt, dass er ein Narr war, seiner natürlichen Erwartung Glauben zu schenken.

Aber diese Prellerei ist nur subjektiv eine solche in Bezug

auf die eudämonistischen Ziele, die der Mensch als reflektierender naturgemäss seinem Streben gesetzt hat. Objektiv betrachtet, ist es vielmehr die List der höchsten Weisheit der Natur. Denn der zur eudämonistischen Reflexion erwachte Mensch würde sich der objektiven Teleologie weit mehr noch, als es auch so schon der Fall ist, entziehen, wenn nicht die Illusionen ihn willig machten, sich thatsächlich ihrem Dienste zu widmen, während er seinen subjektiven eudämonistischen Zwecken zu dienen glaubt. Gewinnt aber die Reflexion soweit die Oberhand über die instinktiven Illusionen, dass die Gefahr der völligen Resignation auf Handeln sich nähert, dann bewirkt die Zusammenfassung der Reflexion zum Pessimismus den Umschlag, nämlich in die Einsicht, dass die eudämonistische Wertbemessung eine untergeordnete, nur subjektiv wertvolle, aber objektiv bedeutungslose ist, und dass die wahren, objektiv gültigen Wertschätzungen, auch der Lust, sich nach ganz andern Massstäben vollziehen. Damit hat sich dann die erste Natur des naiven Trieblebens durch die zweite Natur der eudämonistischen Reflexion hindurch zu dem wahrhaft geistigen Leben von selbst emporgeläutert.

So wenig die erste Stufe der Motivation erlischt, wenn die zweite erreicht ist, ebensowenig die zweite, wenn die dritte erreicht ist. Aber wie zuerst die erste Stufe unter den Gesichtspunkt der zweiten gerückt und alle Triebe nach ihrem Lustergebnis geschätzt werden, so wird nun die zweite Stufe unter den Gesichtspunkt der dritten gerückt und alle Lust und Unlust nach ihrem teleologischen Wert geschätzt. Wie die Unlust unter Umständen und in vieler Hinsicht teleologisch wertvoller ist als die Lust im allgemeinen[1]), so wird nunmehr auch der Wert der Lustarten, die eudämonistisch im gleichen Werte stehen, teleologisch abgestuft. Dabei erscheinen dann diejenigen Lustarten, die im Erwartungsstadium aus der Erregung socialer Triebe entspringen und bei der eudämonistischen Schätzung als Illusionen gebrandmarkt werden müssen, als höchst wertvoll. Damit vollzieht sich die teleologische Restitution der eudämonistisch zersetzten Illusionen; die Lust, die es vom eudämonistischen Standpunkt klüger wäre zu meiden, wird vom teleologischen Standpunkt aus

[1]) Vgl. „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“, 2. Aufl. No. XV; „Die Bedeutung des Leids“, speziell. 5. „Die providentielle Bedeutung des Leids.“

gebilligt und aufgesucht. Die Triebe werden auch jetzt durch die Reflexion reguliert, aber nicht mehr nach eudämonistischen, sondern nach teleologischen Rücksichten.

Dieser Standpunkt der dritten Stufe ist natürlich bloss ein teleologisches Ideal, das in seiner Reinheit von niemand verwirklicht wird, ebenso wie auch die ausschliessliche Regulierung aller Triebe nach rein eudämonistischen Rücksichten bloss ein eudämonistisches Ideal ist, das wegen der urwüchsigen Naturgewalt der Triebe nicht zu voller Verwirklichung gelangt. Auch wer sich im Prinzip zu teleologischer Wertbemessung durchgerungen hat, bleibt in der Praxis doch der ersten und zweiten Natur, dem Triebleben und dem Glückseligkeitsstreben, mehr oder minder verhaftet. Darum bleibt auch die eudämonistische Wertbemessung in Kraft und ist keineswegs als etwas schlechthin Berechtigungsloses auszuscheiden. Sie sinkt nur im Vergleich zu der teleologischen Wertbemessung zu etwas Untergeordnetem herab, muss im Konfliktsfall hinter ihr zurückstehen und darf sich nur da und insoweit ungehindert entfalten, als diese ihr den Spielraum dazu gewährt. Dafür verliert aber auch die eudämonistische Wertbemessung den Stachel der Selbstprellerei des Individuums, sobald sie aufhört, den höchsten Gesichtspunkt für die Schätzung der Lebenswerte zu bilden; die negative Bilanz der eudämonologischen Wertbemessung, die als letztes axiologisches Ergebnis der Lebensbetrachtung das Individuum der Verzweiflung überliesse, wird durch die positive Bilanz der teleologischen Wertbemessung überwunden.

Während aus dem Gesichtspunkt einer rein eudämonistischen Bewertung nur eine positive Lustbilanz als erstrebenswertes Ziel des Begehrens gelten kann, darf die dem teleologischen Wertmassstabe untergeordnete eudämonologische Wertbemessung sich innerhalb des ihr verbleibenden Spielraumes schon mit einer möglichst kleinen Unlustbilanz begnügen. Denn im ersteren Falle ist das Leben des Individuums schlechthin verfehlt, wenn es nicht zu positiver Glückseligkeit führt; im letztern Falle aber erhält es die Rechtfertigung seines Daseins und seiner Fortführung aus andern als eudämonistischen Werten und kann sich mit einer bloss relativen Maximation seines eudämonistischen Wertes begnügen, selbst dann, wenn das erreichbare Maximum auf der negativen Seite unterhalb des Nullpunktes liegt.

Wenn wir bisher die kausal zusammengehörigen Lust- und Unlust-Komplexe, auf welche die eudämonistische Wertbemessung sich zu richten hat, nur als gesonderte Gruppen aufgefasst haben, wie sie bei der Entschliessung zum Handeln in einem bestimmten Falle in Betracht kommen, so ist nunmehr zu erwägen, dass schliesslich das ganze Leben einen solchen kausal zusammengehörigen Lust- und Unlust-Komplex bildet, da die sekundären und tertiären Folgen jeder Entschliessung sich oft noch in entlegenen Zeiten auf weit abgelegenen Gebieten spürbar machen. Es wird also letzten Endes der eudämonistische Wert jeder einzelnen Empfindung danach zu bemessen sein, welchen Einfluss sie auf die Lust- und Unlust-Bilanz des gesamten Lebens übt. Der letzte Zweck alles eudämonistischen Strebens ist die Maximation dieser Bilanz, sei es im Sinne positiver Glückseligkeit, sei es in demjenigen möglichst geringen Unlustüberschusses. Der eudämonistische Wert jeder einzelnen Lust oder Unlust wird also danach zu bemessen sein, in welchem Masse sie Mittel ist, dieses Totalsaldo zu erhöhen. Auch hier ist also die Bewertung eine teleologische, nur mit dem Unterschied, dass der Zweck ein individualeudämonistischer oder egoistischer ist. Eudämonistischer Wert heisst: „Zweckmässigkeitsgrad des Mittels für den eudämonistischen Endzweck." Eine mathematische Formel, die den Grad der Zweckmässigkeit eines Mittels zum Zweck ausdrückte, giebt es nicht, und alle Versuche, eine solche aufzustellen, müssen deshalb fehlschlagen[1]). Die teleologische Beziehung des Mittels zum eudämonistischen Endzweck

[1]) Diesen Fehler begeht Rudolf Steiner, wenn er in seiner „Philosophie der Freiheit" (Berlin 1894) S. 209 den Wert der Lust als einen Bruch bestimmt, dessen Zähler die Lustgrösse und dessen Nenner die Summe aller Bedürfnisse ist. Mag er immerhin in einer harmonisch ausgeglichenen Befriedigung aller Lebensbedürfnisse das erreichbare Maximum der Empfindungsbilanz sehen, so kann doch das teleologische Verhältnis des Mittels zum Zweck niemals durch das mathematische Verhältnis des Zählers zum Nenner ausgedrückt werden. Der Wert eines Bruches wächst im umgekehrten Verhältnis zu dem seines Nenners bei gleichbleibendem Zähler, so dass bei gleich bleibender Lustgrösse der Wert der Lust um so grösser werden müsste, je kleiner die Summe der Bedürfnisse und Begierden wird. Dieses umgekehrte Verhältnis wird von Steiner in der That angenommen (S. 215), widerspricht aber, wie oben dargethan, durchaus der Erfahrung. Auch sonst enthält der XIV. Abschnitt dieses Buches „Der Wert des Lebens" viele einander widersprechende und irrtümliche Behauptungen in betreff der mir zugeschriebenen Ansichten und schwere Missverständnisse, die in dem vorstehenden ihre Widerlegung und Berichtigung gefunden haben. Dagegen ist es

ist selbst in philosophischer Hinsicht nur eine allgemeine Formel, die zwar alle oben entwickelten eudämonistischen Wertbemessungen umspannt und in sich schliesst, die aber doch erst konkreten Inhalt und Lebensfülle erhält, wenn man das, was sie implicite umfasst, sich auch gedanklich expliciert.

Immanuel Kant
und
Alexander von Humboldt.

Eine Rechtfertigung Kants und eine historische Richtigstellung.

Von

P. von Lind.

Inhalt:

Einleitung.
I. Kants Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.
II. Kants Gedanken über Gravitation und Dynamik.
III. Kants Ideen über die Bewohner der Gestirne.
IV. Kant und die Sirius-Theorie.
V. Kants Ansicht über die Nebelflecke.
VI. Kants Meinung über die Krater des Mondes und seine Beschaffenheit.
VII. Kants Meinung über Asteroiden und Nebenplaneten.
VIII. Kant und seine Hypothese von dem Ursprunge des Saturnusringes.
IX. Kant und seine Kometenhypothese.
X. Schluss.

Einleitung.

Es ist eine bekannte Thatsache, dass grosse Männer selten sich gegenseitige Anerkennung zollen. Es scheint, dass ein jeder Beeinträchtigung von dem andern fürchtet. Neidloses, reines und selbstloses Gegenüberstehen, wo einer den andern mit Hochachtung

dem Verfasser als Verdienst anzurechnen, dass er die unmittelbare Lustgrösse und den mittelbaren eudämonistischen Lustwert zuerst prinzipiell unterschieden und den Lustwert, wenn auch in misslungener Weise, zu bestimmen versucht hat.

begrüsst, einer in des andern Streben und Wissen freudig eine Ergänzung seines eigenen Wissens und Strebens erblickt, ein begeistertes und freudig-selbstloses Zujauchzen, welches nur der Förderung der Sache dienen soll und doch schliesslich zu Hochachtung, Harmonie, persönlicher näherer Bekanntschaft und Freundschaft führt, dies reine, ideale Zusammenleben und Streben bietet die Geschichte streng genommen nur ein einziges Mal und zwar in dem hell leuchtenden Muster des deutschen Dichterheroenpaares SCHILLER und GOETHE. Aber jedermann, welcher die Geschichte dieser innigen Freundschaft kennt, weiss, was diesem prächtigen Bunde zweier grossen Seelen vorausging. Man weiss, wie kalt, ja wie feindselig zuerst das Verhältnis war, man weiss, mit welcher Befriedigung ein jeder nach den Schwächen des andern spähte und sie mit Freuden aufdeckte; man denke hier nur an GOETHES Beurteilung von SCHILLERS „Räuber“ und vice versa an SCHILLERS vernichtende Kritik über GOETHES „Egmont“. Gottlob waren diese Zeiten nur Durchgangsstadien und gleichsam nur finstere Wolken, hinter welchen die Sonne hell und warm hervorbrach, die Sonne der Freundschaft, einer Freundschaft, wie sie als seltene, höchst seltene Ausnahme von der Regel sich vorfindet.

Dem edlen Dichterheroenpaare, den Trägern der deutschen Dichtkunst, steht ein anderes Paar jenes Zeitalters gegenüber, die Träger der Wissenschaft, KANT und A. v. HUMBOLDT. Und beide greifen ebenso mächtig und gewaltig in die Speichen ihres Zeitrades ein, wenn auch nicht in gemeinsamer Arbeit. Ihre Grösse und der Wert ihres Wirkens muss es thatsächlich bedauern lassen, dass eine persönliche Bekanntschaft zwischen beiden aus natürlichen Gründen unterblieb: denn KANT war schon mehr als 40 Jahre tot, wie v. HUMBOLDT seinen Kosmos schrieb. Eben in diesem Kosmos hat v. HUMBOLDT KANT mehrfach berührt und beurteilt. Nun hat über diese im Kosmos erfolgte Beurteilung seit jeher ein sehr glücklicher Stern gewaltet, d. h. man hat allgemein angenommen, dass v. HUMBOLDT im hohen Grade KANTS naturwissenschaftliche Werke und hier insbesondere dessen „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels“ anerkannt habe. Treffliche Kantkenner, wie REUSCHLE und KEHRBACH insbesondere heben die rühmende Anerkennung hervor, welche v. HUMBOLDT unserm KANT habe zu teil werden lassen. REUSCHLE sagt, dass KANT auch

„unter den bedeutendsten naturwissenschaftlichen Grössen des vorigen Jahrhunderts auftritt, in welcher Eigenschaft er auch in dem reichen historischen Material des HUMBOLDTschen Kosmos erscheint[1]." Und KEHRBACH sagt in seinen sonst trefflichen Randbemerkungen seiner Vorrede zu KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte des Himmels" folgendes: „Kosmos Bd. I S. 217 wird KANT von v. HUMBOLDT „der grosse Weltweise" genannt, der dem Erdbeben von Lissabon „so trefflich nachgespürt hat". HUMBOLDT nennt KANTS „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" „geistreich" (Kosmos Bd. III S. 551). KANT ist ihm „einer der grössten Geister des 18. Jahrhunderts (Kosmos Bd. III S. 558): er ist ihm „der unsterbliche Philosoph von Königsberg (Bd. V S. 7)" [2]. Zumal nach KEHRBACHS Citaten aus dem Kosmos scheint es unbedingt festzustehen, dass jene allgemeine Anschauung, v. HUMBOLDT habe KANT rühmlich anerkannt, völlig berechtigt war. Das folgende wird uns indessen eines andern belehren, und REUSCHLE sowohl wie KEHRBACH sind in dieser Beziehung in dem allgemeinen Irrtume befangen. Damit soll nun nicht lächelnd ein Triumph über beide gefeiert werden, nein gewiss nicht, sondern beider treffliche Interpretationen KANTS sollen durch diesen der Allgemeinheit entnommenen Irrtum nicht erschüttert werden. Vier Stellen nennt KEHRBACH, wo KANT von v. HUMBOLDT im Kosmos erwähnt wird. Es sind aber nicht vier, sondern im ganzen fast dreissig Stellen, und diese dürften doch alle zu berücksichtigen sein, wenn ein endgültiges Urteil gefällt werden soll. Dieser Arbeit wurde also der gesamte Kosmos zu Grunde gelegt und sämtliche Stellen des Kosmos, welche auf KANT Bezug haben. Da diese Citate ferner fast durchweg auf KANTS „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" Bezug nehmen, so dürfte es notwendig sein, um diese Citate aus dem Kosmos richtig zu würdigen, im folgenden zunächst dies KANTische Werk zu betrachten.

[1] REUSCHLE, „KANT und die Naturwissenschaft" (Deutsche Vierteljahrsschrift, 31. Jahrg. 2. Heft 1868) S. 50.

[2] KANT, „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". KEHRBACH, Vorrede S. VII.

I.

Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“.

Eine irrtümliche Anschauung von v. HUMBOLDTS Beurteilung unseres grossen Königsberger Philosophen ist nun allerdings sehr leicht möglich, da der Weg, hier zu einem unparteiischen Resultat zu gelangen, recht schwer und mühsam ist. Der Grund hierfür ist, dass KANT mit seiner „Naturgeschichte des Himmels“ durchaus nicht allein den Philosophen, sondern auch den Astronomen zur Beurteilung fordert. Der Philosoph ist nun aber fast niemals ein Astronom, und der Astronom fast niemals ein Philosoph. Beide schliessen sich fast stets aus. KANT in seiner Universalität bildet eine glänzende Ausnahme von dieser Regel. Dazu kommt, dass einem mit KANTS Schreib- und Denkweise nicht innig Vertrauten dasjenige, was KANT meint, dunkel bleiben muss. Uneingeweihten erscheinen deshalb KANTische Gedanken dunkel und unverständlich [1]), und gerade bezüglich seiner „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels“ wird ja nicht allein von Astronomen die Bemerkung gemacht, dass KANTS „unklarer“ Stil und damit die Gedanken oftmals gar nicht verständlich seien. Das Nichtverstehen liegt nun allerdings nur an der Unerfahrenheit des Lesenden mit KANTS Ausdrucksweise. Hier aber haben wir nunmehr den Schlüssel, und gerade die Thatsache, dass der Philosoph kein Astronom und der Astronom kein Philosoph ist, diese bekannte Erscheinung war die Quelle zahlreicher

---

[1]) Vorzüglich ist, was KUNO FISCHER über KANTS Stil sagt. Es heisst: „Und ganz dieser pünktlich gerechten Denkweise gemäss war seine Schreibart niemals blendend, stets gründlich und deshalb, was bei LESSING der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, musste alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft gross, manches musste in Parenthesen verpackt werden, um noch in dem einen Satze mit fortzukommen. Solche KANTische Perioden schreiten schwerfällig einher wie Lastwagen, sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte die ganze Periode muss förmlich ausgepackt werden, wenn man sie verstehen will. Diese stilistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn KANT vermochte auch leicht und fliessend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte: es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urteile nichts zurückhalten will, was zu dessen Vollständigkeit gehört.“ — KUNO FISCHER, Geschichte der neueren Philosophie III. Bd. 1860. S. 109.

Missverständnisse und Irrtümer, die v. HUMBOLDT aus KANT herauslas, und zugleich die Ursache dafür, weshalb der Schleier so lange ungelüftet über demjenigen geblieben ist, was v. HUMBOLDT über den naturwissenschaftlichen KANT wirklich gesagt und gedacht hat. Ehe wir nun diese höchst interessante Thatsache im einzelnen belegen und verfolgen, ist es notwendig, die Stellung und Bedeutung von KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte des Himmels" zu würdigen. Kaum ganz ausreichend dürfte dasjenige sein, was der sonst so überaus verdienstvolle Kantherausgeber KARL ROSENKRANZ über dies Werk äussert. Es lautet: „Die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels wurde als ein selbständiges Werk bei JOH. FRIEDR. PETERSEN, Königsberg und Leipzig 1755, 8. 200 Seiten, ohne Vorrede und Einleitung von KANT anonym herausgegeben. Inzwischen wird der Wert, den KANT dieser Schrift selbst in der Stellung seiner damaligen Studien beilegte, genügend von ihm durch die Dedikation an den König FRIEDRICH DEN GROSSEN herausgestellt. Bei seinem bescheidenen Zurücktreten im öffentlichen Leben würde KANT damals diese Dedikation nicht gewagt haben, wenn er durch diese selbständige Forschung sich nicht würdig empfehlen zu können geglaubt hätte. Diese Schrift ist ausserdem in der Sammlung bei VOIGT Bd. I S. 295—494 und bei TIEFTRUNK Bd. I S. 283 bis 520 abgedruckt. Eine spätere Ausgabe, Frankfurt und Leipzig (WEBEL in Zeitz) 1808, gr. 8, angeblich mit des Verfassers Berichtigungen, ist nichts weiter als ein einfacher Nachdruck"[1]).

Was zunächst die Thatsache betrifft, dass KANT die „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" anonym herausgab, so folgt diese aus KANTS eigenen Worten. KANT selbst sagt diesbezüglich in seiner Vorrede zum „Beweisgrund des Daseins Gottes" folgendes:

„Die siebente Betrachtung der zweiten Abteilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab" (hier folgt eine Anmerkung KANTS) „gezogen worden." Die Anmerkung KANTS, auf welche wir später noch einmal zurückkommen müssen, lautet im Anfange: „Der Titel desselben ist:

---

[1]) KANT, ROSENKRANZ Bd. VI S. VII u. VIII.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Königsberg und Leipzig 1755 u. s. w.[1])"

„Was sodann KANTS Widmung dieses Werkes an FRIEDRICH DEN GROSSEN betrifft, so muss dieselbe überraschen. KANT pflegte nämlich niemals Widmungen zu machen. Er hat sich über seine Abneigung hiergegen auch unverhohlen ausgesprochen" [2]).

Seine „Schätzung der lebendigen Kräfte" wurde lediglich deshalb dem Herrn DR. BOHLIUS gewidmet, um diesem Herrn seine Erkenntlichkeit zu beweisen, „der in seiner Kindheit ihm und seinen Eltern wohlgethan hatte[3])."

Und die Widmung seiner „Naturgeschichte des Himmels" geschah nur auf Anraten seiner „Freunde"[4]) und lediglich in der Absicht, „damit unter Autorität des Königs bei den Gelehrten in Berlin und anderen Orten nähere Untersuchungen über sein System veranlasst würden."[5])

Seltsamerweise ist dies Werk so wenig wie die „Zueignungsschrift je in die Hände des Königs gekommen".[6]) Der Sachverhalt war folgender: „Der Verleger des Werkes fallierte während des Abdruckes desselben: es kam nicht an den König, es kam nicht einmal auf die Messe, weil das ganze Warenlager des Verlegers PETERSEN gerichtlich versiegelt wurde."[7]) Aus diesen Umständen erklärt es sich, warum das Werk „weder vor die Augen des grösseren Publikums, noch des Königs FRIEDRICH II. gekommen ist"[8]). Die Angabe BOROWSKIS, dass dies Werk in den „Hamburgischen freien Urteilen" rezensiert worden, ist von KEHRBACH beanstandet, und zwar mit Recht, wie es scheint. Zwar beruft sich KEHRBACH auf das Jahr 1578 S. 405 und BOROWSKI auf das Jahr 1758 S. 405, doch scheint hier nur ein Druckfehler vorzuliegen und Verwechselung von Hunderte und Zehner, und KEHRBACH hat thatsächlich den Band von 1758 in der Hand gehabt[9]).

[1]) KANT, „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." Vorrede. — v. KIRCHMANN 1870, S. 17.

[2]) cf. BOROWSKI und JACHMANN.

[3]) BOROWSKI S. 194. [4]) Ebendaselbst S. 194. [5]) Ebendaselbst S. 50.

[6]) Ebendaselbst S. 194. [7]) Ebendaselbst S. 194. [8]) Ebendaselbst S. 50.

[9]) Die Münchener Staatsbibliothek besitzt die „Freien Hamburger Urteile" allerdings, doch fehlt in dem Jahrgange 1758 S. 400—413, also die von BOROWSKI angezogene S. 405. — 1578 kann KEHRBACH unter keinen Umständen in Händen gehabt haben, da die Zeitschrift erst 1744 gegründet wurde und ein Bezug mit dem Jahrgang 1578 auf KANT ja auch ganz

Im übrigen sind die Bemerkungen, welche KEHRBACH giebt, gut und lehrreich, so weit sie die grosse Bedeutung im allgemeinen würdigen, welche das KANTische System besitzt. Kritische Einzelheiten, welche den Inhalt des KANTischen Werkes betreffen, bringt auch KEHRBACH nicht, etwa eine Vergleichung zwischen NEWTON oder LAPLACE und KANT. Auch finden sich keine Bemerkungen darüber, welchen Standpunkt die moderne Astronomie der KANT-LAPLACEschen Theorie gegenüber einnimmt, oder inwiefern KANT und LAPLACE einen Vergleich beanspruchen. KEHRBACH bemerkt zunächst zu dieser Schrift: „KANT hat an drei verschiedenen Stellen seinen kosmogonischen Hypothesen Ausdruck verliehen:

1. In seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755).

2. In der Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), in welcher er die siebente Betrachtung der zweiten Abteilung der Darstellung seiner „Kosmogonie" widmet, die als ein Auszug aus der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" aufzufassen ist.

3. In der Nachschrift zu dem von GENSICHEN auf KANTS Wunsch gemachten Auszug 1791 . . . . ." [1]).

Hier hat KEHRBACH zwei Schriften vergessen zu nennen, nämlich erstlich die Schrift KANTS, welche von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zum Preise seiner Zeit ausgeschrieben wurde, und welche lautet: „Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung von Tag und Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges erlitten habe" (1754). Die Stelle, an welcher KANT seinen kosmogonischen Ideen in diesem Werke Ausdruck verleiht, lautet: „Ich habe diesem Vorwurfe eine lange Reihe von Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel: „Kosmogonie oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Ursachen ihrer Bewegung

unmöglich ist. Auch die Jahrgänge 1756, 1757, 1759 enthalten keine Rezensionen: doch ist hiermit nicht ausgeschlossen, dass KEHRBACH dennoch Recht hat, obwohl die von KEHRBACH genannte Zahl 1578 unter allen Umständen verkehrt ist.

[1]) KANT, „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Ausgabe KEHRBACH, Vorrede S. III.

aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie der Theorie des NEWTON gemäss herzuleiten, in kurzem öffentlich erscheinen wird"[1]).

Auch an anderen Stellen, so den diesen Worten unmittelbar vorhergehenden Erörterungen, weist KANT in dieser Schrift auf seine kosmogonischen Ideen hin. Den Titel derselben, wie er ihn hier angiebt, änderte er später in: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" um. Die zweite Schrift, welche KEHRBACH nicht angeführt hat, ist die im gleichen Jahre, nämlich 1754 erschienene: „Ob die Erde veralte". Da diese Schrift des Jahres 1754 später als die erstgenannte fiel, so ist sie ohne kosmogonische Grundlage gar nicht denkbar, die KANT an zahlreichen Stellen hier, wenn auch indirekt, berührt[2]).

Das oben erwähnte seltsame Schicksal der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" hatte eben dadurch, dass diese Schrift gar nicht auf den Büchermarkt kam, für KANT die verhängnisvolle Folge, dass LAMBERT, welcher sechs Jahre später, gleichfalls durch NEWTONS Theorie bewogen, seine „Kosmologischen Briefe über die „Einrichtung des Weltbaus" herausgab, hierin fast ganz dieselben Grundgedanken wie KANT äusserte. Freilich ist KANTS Edelmut und rein wissenschaftliches Streben weit davon entfernt, dies zu bedauern; bezüglich der „Kosmologischen Briefe" äussert sich Kant vielmehr in der schon oben erwähnten Anmerkung des Beweisgrundes des Daseins Gottes" folgendermassen: „Die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels .... die wenig bekannt geworden, muss unter andern auch nicht zur Kenntnis des berühmten Herrn J. H. LAMBERT gelangt sein, der sechs Jahre hernach in seinen „Kosmologischen Briefen" 1761 eben dieselbe Theorie von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Grossen, der Milchstrasse, den Nebelsternen u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Teile, imgleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse S. 154—158[3]) des gegen-

[1]) KANT, ROSENKRANZ, Bd. VI S. 11 u. 12.

[2]) cf. KANT, ROSENKRANZ, Bd. VI S. 20, 21, 22, 34.

[3]) S. 154—158 der 1763 zuerst erschienenen Ausgabe, welche in Königsberg bei KANTERN, 205 S. in Oktav erschienen war. Worauf KANT hier hinweist, das ist die: „Siebente Betrachtung" seines „Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Diese siebente Betrachtung war „Kosmogonie" überschrieben. In der v. KIRCHMANNschen Ausgabe reicht sie von S. 97—114. (Berlin, 1870.)

wärtigen Werkes angezeigt wird. Die Übereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrössert meine Vermutung, dass dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde"[1]). — KANTS Annahme, dass LAMBERT nichts von seiner „Allgemeinen Naturgeschichte" gewusst habe, bestätigte sich zwei Jahre später, als KANT und LAMBERT in einen brieflichen Verkehr traten. Offenbar hatte KANT, welchem die seltsame Übereinstimmung ihrer beider Idee keine Ruhe liess, an LAMBERT geschrieben. KANTS Brief ist offenbar verloren gegangen, denn LAMBERT schrieb unter detaillierter Schilderung der näheren Umstände an KANT und offenbar als Antwort auf eine Frage: „Ich kann Ihnen, mein Herr, zuversichtlich sagen, dass mir Ihre Gedanken über den Weltbau noch dermalen nicht vorgekommen. Den Anlass zu den Kosmologischen Briefen, so wie ich ihn S. 149 erzähle, hatte ich Anno 1749, da ich gleich nach dem Nachtessen, und zwar wider meine damalige Gewohnheit, von der Gesellschaft weg, in ein Zimmer ging. Ich schrieb ihn auf ein Quartblatt und hatte Anno 1760, da ich die kosmologischen Briefe schrieb, noch weiter nichts dazu vorrätig[2])." Und KANT antwortet: „Es ist mir kein geringes Vergnügen, von Ihnen die glückliche Übereinstimmung unserer Methode bemerkt zu sehen, die ich mehrmalen in Ihren Schriften wahrnahm, und welche dazu gedient hat, mein Zutrauen in dieselbe zu vergrössern, als eine logische Probe gleichsam, welche zeigt, dass diese Gedanken an dem Probierstein der allgemeinen menschlichen Vernunft den Strich halten"[3]).

Diese Mutmassung KANTS sollte noch eine weit glänzendere Bestätigung erfahren, denn 30 Jahre später folgerte der grosse Astronom HERSCHEL genau in der KANTischen Weise. KEHRBACH bemerkt des weiteren in dieser Beziehung: „Aber auch hinsichtlich des eigentlichen Vorwurfs seiner Abhandlung, die Verfassung des Weltbaues aus dem einfachsten Zustande der Natur bloss durch mechanische Gesetze zu entwickeln, sollte KANT in der Folge

[1]) KANT, „Beweisgrund zu einer Demonstration u. s. w." Anmerkung der Vorrede. — (v. KIRCHMANN) S. 17.

[2]) KANTS und LAMBERTS philos. Briefe (ROSENKRANZ). Bd. I S. 346. — LAMBERT an KANT. Berlin, Nov. 1765.

[3]) Ebendaselbst S. 349. KANT an LAMBERT. Königsberg. 31. Dez. 1765.

mehrere Bestätigung und zwar durch keinen Geringeren als durch den französischen Astronomen LAPLACE erhalten. Am Schlusse seiner Exposition du système du monde (1796) giebt LAPLACE eine Kosmogonie, die in wesentlichen Punkten mit der KANTischen übereinstimmt. Diese Kosmogonie machte viel Aufsehen und wurde, da der Name KANTS in der Darstellung des LAPLACE nicht vorkam (wahrscheinlich hat LAPLACE von den KANTischen kosmogonischen Schriften gar nichts gewusst) und auch andere nicht auf die Priorität KANTS hinwiesen, die „LAPLACEsche Theorie" genannt. Die Theorie ist sogar noch die „LAPLACEsche Theorie" genannt worden, als man bereits von ihrer Ähnlichkeit mit der von KANT viel früher aufgestellten Kosmogonie wusste"[1]). Wir werden im folgenden Gelegenheit haben, auf die Ähnlichkeit zwischen KANT und LAPLACE zurückzukommen. Ausgezeichnet ist der Rest der KEHRBACHschen Bemerkungen, in welchen ARAGO, STRUVE, LITTROW, SCHOPENHAUER, HELMHOLTZ, ZÖLLNER und ihre Gedanken über KANTS „Allgemeine Naturgeschichte" kurz mitgeteilt werden. Freilich ist hier eben auch die Stelle enthalten, wo v. HUMBOLDT nach KEHRBACHS Ansicht sich im hohen Grade über KANT anerkennend und lobend ausgesprochen hat; doch ehe wir im folgenden kritisch zu Einzelheiten des KANTischen Werkes auf Grund der Stellen im Kosmos gelangen, dürfte es wohl notwendig sein, sich im kurzen den Inhalt des KANTischen Werkes zu vergegenwärtigen, und um hier diesen ohne alle rezensorische Nebenabsicht wiederzugeben, lassen wir KANT selbst reden. Nach der Dedikation lässt KANT eine Vorrede folgen und sodann einen „Inhalt des ganzen Werkes", welcher lautet:

Erster Teil.

Abriss einer allgemeinen systematischen Verfassung unter den Fixsternen, aus den Phänomenis der Milchstrasse hergeleitet. Ähnlichkeit dieses Fixsternsystems mit dem System der Planeten. Entdeckung vieler solcher Systeme, die sich in der Weite des Himmels in Gestalt elliptischer Figuren zeigen. Neuer Begriff von der systematischen Verfassung der ganzen Schöpfung. Beschluss: Wahrscheinliche Vermutung mehrerer Planeten über dem Saturn aus dem Gesetze, nach welchem die Excentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

[1]) KANT, „Allgem. Naturgeschichte." KEHRBACH, Vorrede S. VI.

Zweiter Teil.

Erstes Hauptstück.

Gründe für die Lehrverfassung eines mechanischen Ursprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beiden genug zu thun. Erster Zustand der Natur. Zerstreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erste Regung durch Anziehung. Anfang der Bildung eines Körpers in dem Punkte der stärksten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen diesen Zentralkörper. Zurückstossungskraft der feinsten Teile, darin die Materie aufgelösst worden. Veränderte Richtung der sinkenden Bewegung durch die Verbindung dieser Kraft mit der erstern. Einförmige Richtung aller dieser Bewegungen nach eben derselben Gegend. Bestrebung aller Partikel, sich zu einer gemeinschaftlichen Fläche zu drängen und daselbst zu häufen. Mässigung der Geschwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schwere des Abstandes ihres Orts. Freier Umlauf aller Teilchen um den Zentralkörper in Zirkelkreisen. Bildung der Planeten aus diesen bewegten Elementen. Freie Bewegung der daraus zusammengesetzten Planeten in gleicher Richtung im gemeinschaftlichen Plane, nahe beim Mittelpunkte beinahe in Zirkelkreisen, und weiter von demselben mit zunehmenden Graden der Excentricität.

Zweites Hauptstück.

Handelt von der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältnisse ihrer Massen. Ursache, woher die nahen Planeten dichterer Art sind als die entfernteren. Unzulänglichkeit der Erklärung des NEWTON. Woher der Zentralkörper leichterer Art ist als die zunächst um ihn laufenden Kugeln. Verhältnis der Massen der Planeten nach der Proportion der Entfernungen. Ursache aus der Art der Erzeugung, woher der Zentralkörper die grösste Masse hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerstreut gewesen. Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit dieser Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herrn DE BUFFON. —

Drittes Hauptstück[1]).

Von der Excentricität der Planetenkreise und dem Ursprunge der Kometen.

Viertes Hauptstück.

Von dem Ursprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Achse.

Fünftes Hauptstück.

Von dem Ursprunge des Saturnusringes und der Berechnung seiner täglichen Umdrehung aus den Verhältnissen desselben.

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zodiakal-Lichte.

Siebentes Hauptstück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange, ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume als der Zeit nach.

Zugabe zum siebenten Hauptstück: Allgemeine Theorie und Geschichte der Sonne überhaupt.

Achtes Hauptstück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechanischen Lehrverfassung der Einrichtung des Weltbaus überhaupt, insonderheit von der Gewissheit der gegenwärtigen.

Dritter Teil.

Enthält eine Vergleichung zwischen den Einwohnern der Gestirne. — Beschluss. —

Wir gelangen nunmehr zu Einzelheiten des KANTischen Werkes und zwar auf Grund der Stellen im Kosmos von ALEXANDER VON HUMBOLDT. Beziehen sich diese auch nicht alle auf die „Allgemeine Naturgeschichte“ so doch die meisten. Unter allen Umständen aber dürfte es notwendig sein, alle Stellen zu berücksichtigen, wo KANT von v. HUMBOLDT erwähnt wird, da nur eine Berücksichtigung aller Stellen zu einem richtigen Resultat führen kann. Diese 27 Stellen sind:

[1]) Im folgenden ist nur der Kernpunkt des jeweiligen Inhalts genannt worden, da wir zu den Einzelheiten noch gelangen und zwar unter Bezugnahme auf den Text selbst.

Kosmos:

Band III.	Seite	23 (17)[1]	Band III.	Seite	545
"	"	32	"	"	549
"	"	34	"	"	551
"	"	187	"	"	552
"	"	213	"	"	557
"	"	287 (283)	"	"	558
"	"	292	"	"	575
"	"	313	Band I.	"	74
"	"	318	"	"	90
"	"	319 (320)	"	"	217
"	"	356	Band V.	"	7
"	"	510	Band I.	"	59

Hierbei wurde der gesamte Kosmos berücksichtigt. In der durch die Seitenzahl gegebenen Reihenfolge wird nun der Text des Kosmos im folgenden angeführt und besprochen werden. Da der mit den einzelnen Seiten verbundene Text fast stets schwerwiegende Meinungen KANTS berührt, so ist es möglich, mit den einzelnen Seitenzahlen fast stets den KANTischen Grundgedanken als Überschrift namhaft zu machen, eine Thatsache, welche um so willkommener geheissen wird, als der behandelte Stoff durch Überschriften eine Klarheit und Übersichtlichkeit erhält, welche kaum auf anderm Wege erreicht werden könnte.

II.

Kants Gedanken über Gravitation und Dynamik.

Kosmos Band III S. 23 lautet: „Zu derselben Zeit aber, in der NEWTON schon erkannt hatte, dass alle Bewegungen der Weltkörper, Folgen einer und derselben Kraft seien, hielt er die Gravitation selbst nicht, wie KANT, für eine Grundkraft der Materie, sondern entweder für abgeleitet von einer, ihm noch unbekannten, höhern Kraft, oder für Folge eines „Umschwunges des Äthers, welcher den Weltraum erfüllt und in den Zwischen-

[1]) S. 17 wird KANT nur indirekt erwähnt, indem auf die Ähnlichkeit seiner „dynamischen Naturlehre" mit der Naturphilosophie des TELESIO, eines Zeitgenossen des COPERNICUS, aufmerksam gemacht wird.

räumen der Massenteilchen dünner ist, nach aussen aber an Dichtigkeit zunimmt[1])."

Kant meint, wie man sieht, die Gravitation sei Grundkraft der Materie, Newton hält die Gravitation abgeleitet von einer höhern Kraft, oder für Folge des Umschwunges des Äthers. Newton hielt indessen gleichfalls, wenn auch nur vorübergehend, die Gravitation für eine Grundkraft der Materie. v. Humboldt selbst sagt: „Acht Jahre später, wie man aus einem Schreiben an Halley ersieht, gab Newton diese Hypothese des dünneren und dichteren Äthers gänzlich auf, um später nämlich 1717, neun Jahre vor seinem Tode .... zu erklären, dass er die Gravitation keineswegs für eine Grundkraft der Materie (essential property of bodies) halte[2])." — Newton hatte sie also inzwischen für Grundkraft thatsächlich gehalten. Mit seiner endgültigen Erklärung steht indessen Newton zum Teil mit sich selbst im Widerspruch, wie auch v. Humboldt findet, wenn er zu Newtons endgültiger Erklärung bemerkt: „Die Erklärung, not to take gravity for an essential property of bodies[3]), welche Newton im Second Advertisement (d. i. in der zweiten Nachricht) giebt, kontrastiert mit den Attraktions- und Repulsionskräften, welche er allen Massenteilchen (molécules) zuschreibt, um nach der Emissions-Theorie die Phänomene der Brechung und Zurückwerfung der Lichtstrahlen von spiegelnden Flächen vor der wirklichen Berührung zu erklären." (Newton, Opticks, Book II. Prop. 8 p. 241.)[4])

Damit soll nun keineswegs irgend ein Tadel gegen Newton ausgesprochen werden. Das weiss auch ein jeder, welcher die ungeheuere Bedeutung von Newton nur einigermassen kennt. War es doch die Aufgabe eines ganzen Jahrhunderts, die Lehren Newtons weiter auszubauen. Dass aber unserm irdischen Fassungsvermögen etwas als notwendig und unentbehrlich erscheinen kann, ohne dass wir die Ursache dieser Notwendigkeit anzugeben vermögen, wird niemand in Abrede stellen. Ebenso ist es mit der Gravitation. Wir müssen ihre Notwendigkeit zugeben, ohne

---

[1]) Kosmos Bd. III S. 23.

[2]) Ebendaselbst S. 23

[3]) Zu Deutsch: „Die Gravitation nicht für einen wesentlichen Bestandteil der Körper zu halten." — Anm. d. Verf.

[4]) Kosmos, Bd. III S. 34.

sie erklären zu können. Unter vollster Würdigung NEWTONS bemerkt deshalb schon ein moderner Astronom folgendes und zwar mit Recht: „Zunächst ist nicht zu leugnen, dass die NEWTONschen unvermittelt in die Ferne wirkenden Anziehungskräfte eine Unbegreiflichkeit enthalten, mit der sich der menschliche Geist keineswegs so ohne weiteres abzufinden vermag. NEWTON selbst sagte: ‚Es ist unbegreiflich, wie unbeseelter roher Stoff, ohne irgend eine sonstige Vermittelung, welche nicht materiell ist, auf einen andern Gegenstand ohne wechselseitige Berührung wirken könne, was der Fall sein müsste, wenn die Gravitation im Sinne EPIKURS zum Wesen der Materie gehörte und ihr inhärent wäre[1].'" Auch der Stand der modernen Wissenschaft hat hier noch nichts Bestimmtes gewonnen, sondern nur zu neuem Forschen aufgefordert. Es dürfte aber kaum zweifelhaft erscheinen, dass NEWTON mit seinem Glauben an die Attraktions- und Repulsionskräfte auf dem Boden der KANTischen Anschauung steht, d. i. diese anticipiert hat. — Freilich bekämpft v. HUMBOLDT gerade die Dynamik KANTS aber mit welchem Recht? Er entdeckt den Widerspruch, in welchen NEWTON mit sich selbst gerät, und zwar auf Grund einer geahnten dynamischen Erklärung, aber statt sich von der Atomistik loszusagen, bekämpft er die KANTischen Ideen und KANTS Ansicht über die Materie. Und doch lassen sich KANTS Ansichten über die Materie in schönsten Einklang mit seiner Anschauung über die Gravitation bringen. Bei NEWTON und v. HUMBOLDT ist ein unerklärter Rest, bei KANT kein Rest — cum grano salis. Es ist bekannt, dass KANT durch seine Dynamik die Atomistik völlig stürzte, und KANTS Dynamik steht im herrlichen Einklange mit der modernen Physik, wie wir sehen werden. v. HUMBOLDT aber konnte sich nicht von der Atomistik trennen; er erkennt KANTS Dynamik ausdrücklich nicht an, und anstatt in der KANTischen Anschauung einen gewaltigen Fortschritt und eine Erklärung für die Gravitation zu suchen, weist er beides mit folgendem aufs entschiedenste zurück, nicht zu seinem Recht und eigenem Vorteil, wie der Stand der modernen Physik heute in stillschweigendem Richteramte entschieden hat. Seine Abweisung von KANTS Dynamik lautet: „Nach KANT,

[1]) H. SEELIGER, „Über allgemeine Probleme der Mechanik des Himmels". (Verlag der Königl. Akademie in München.) S. 5.

,Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' kann die Existenz der Materie nicht gedacht werden ohne die Kräfte der Anziehung und Abstossung. Alle physischen Erscheinungen sind deshalb nach ihm wie nach dem früheren GOODWIN KNIGHT . . . auf den Konflikt der zwei Grundkräfte zurückzuführen. In den atomistischen Systemen, die KANTS dynamischen Ansichten diametral entgegengesetzt sind, wurde nach einer Annahme, welche besonders durch LAVOISIER sich weit verbreitete, die Anziehungskraft den diskreten, starren Grundkörperchen (molécules), aus denen alle Körper bestehen sollen, die Abstossungskraft aber den Wärmestoff-Atmosphären, welche die Grundkörperchen umgeben, zugeschrieben. In dieser Hypothese, welche den sogenannten Wärmestoff als eine stetig ausgedehnte Materie betrachtet, werden demnach zweierlei Materien, d. i. zweierlei Elementarstoffe, wie in der Mythe von zwei Äther-Arten (NEWTON, Opt. Query 28 p. 339), angenommen. Man fragt dann, was wiederum jene Wärme-Materie ausdehnt? Betrachtungen über die Dichtigkeit der molécules im Vergleich mit der Dichtigkeit ihrer Aggregate (der ganzen Körper) leiten nach atomistischen Hypothesen zu dem Resultate, dass der Abstand der Grundkörperchen von einander weit grösser als ihr Durchmesser ist.[1])." Es ist nun höchst interessant zu sehen, wie v. HUMBOLDT die Wahrheit der KANTischen Dynamik empfand, ohne sich zu Beifall entschliessen zu können. Mit Recht scheint ihm die Wärmestoff-Theorie unhaltbar, mit Recht wird er durch die zweierlei Elementarstoffe der Atomistik zu zweierlei Ätherarten und so direkt zu NEWTONS dünnerem und dichterem Äther geführt, mit Recht zieht er zum Vergleich die Mythe herbei, und doch fehlt der hier so notwendige logische Schluss zu Gunsten von KANTS Dynamik. Und gerade dieser Schluss konnte KANT vollständig rechtfertigen; denn KANTS Gravitation war nichts weiter als die attraktive Grundkraft der Massen. Welches sind die Fundamentalsätze von KANTS Dynamik, deren Repulsions- und Attraktionskräfte er schon vorahnend in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" verwendete? Sie sind: „Die Materie erfüllt einen Raum nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere

[1]) Kosmos Bd. III S. 34.

bewegende Kraft[1])." „Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Teile d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft[2]), die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden." „Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben[3])". — Wie man sieht, wäre alle Schwierigkeit gehoben gewesen, wenn v. HUMBOLDT sich zur Dynamik KANTS zu entschliessen im stande gewesen wäre, und es ist auf jeden Fall zu bedauern, dass er diesen logischen Schluss nicht wagen wollte oder konnte. Die moderne Naturwissenschaft hat ja mit der Atomistik als antiquiert völlig gebrochen. Mit Recht bemerkt Professor Dr. REUSCHLE, der vorzügliche Kantinterpret des naturwissenschaftlichen KANT, zu KANTS „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" und zu der hierin entwickelten Dynamik folgendes: „Im übrigen scheint uns die Physik, und zwar gerade in ihrer neueren, durch den Umsatz der Kräfte herbeigeführten Wendung in keinem Widerspruch mit KANTS Dynamik zu stehen. Der Grundgedanke der letzteren ist doch wohl der, dass die zusammengesetzten materiellen Gebilde, die uns als Körper und Stoffe umgeben, Resultate von Kräften sind, welche der Materie ursprünglich zukommen und die Beziehungen und Bewegungen ihrer Teile bis zu den kleinsten begründen, wonach wir bald Krystalle, bald Flüssigkeiten, bald Gase u. s. w. vor uns haben . . . Wenn KANT von zwei Grundkräften spricht, auf welchen die Möglichkeit der Materie beruhe, so muss man eigentlich sagen zwei Klassen von Grundkräften, zurückstossender oder expandierender, und anziehender oder kontrahierender Kräfte, deren jede wieder mehrere Arten enthalten kann, und deren besondere Modifikationen in jedem besonderen Fall besonders zu untersuchen sind[4])."

Hier könnte man vielleicht bezüglich KANTS und v. HUMBOLDTS einwenden, dass gar kein Tadel gegen KANT ausgesprochen sei.

[1]) KANT, „Metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft." ROSENKRANZ Bd. V S. 343.

[2]) Ebendaselbst S. 346.

[3]) Ebendaselbst S. 358.

[4]) REUSCHLE, „KANT und die Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf neuere Forschungen." (Deutsche Vierteljahrschrift 1868, 31. Jahrgang S. 59 und 60.)

Dies ist richtig. Aber v. HUMBOLDT, wenn er auch die Atomistik tadelt, tritt doch nicht offen auf seiten KANTS. Und in dieser Unterlassung liegt, wenn auch kein Tadel, so doch eine Indifferenz. Will man aber vollends in dieser Unterlassung eine stillschweigende Anerkennung KANTS erblicken, so sei auch dies zugestanden. Geschieht dies Zugeständnis doch in der Überzeugung, dass der Leser, wenn er am Ende unsrer Arbeit angelangt ist, wo das Ganze überblickt werden kann, kaum noch dies Zugeständnis beanspruchen dürfte.

Der Leser braucht indessen gar nicht bis zum Ende dieser Schrift zu lesen, um zu erkennen, dass v. HUMBOLDT, wie in vielen anderen, so auch gegen KANTS Dynamik sich ablehnend verhielt. v. HUMBOLDT hat sich an zwei weiteren Stellen über KANTS „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausgesprochen, von denen die eine Stelle[1]) unumstösslich beweist, dass v. HUMBOLDT den naturphilosophischen Bestrebungen KANTS, welche von den rein philosophischen ja unterschieden sind, durchaus ablehnend gegenübersteht. Diese hochbedeutsame Stelle lautet:

„Wenn ich die Unbestimmtheit und Schwierigkeit der Aufgabe einer theoretischen Naturphilosophie lebhaft geschildert habe, so bin ich doch weit entfernt, von dem Versuche des einstmaligen Gelingens in diesem edlen und wichtigen Teile der Gedankenwelt abzuraten. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" des unsterblichen Philosophen von Königsberg gehören allerdings zu den merkwürdigsten Erzeugnissen dieses grossen Geistes. Er schien seinen Plan selbst beschränken zu wollen, als er in einem Vorworte äusserte, dass metaphysische Naturwissenschaft nicht weiter lange, als wo Mathematik mit metaphysischen Sätzen verbunden werden könne. Ein mir lange befreundeter, den KANTischen Ansichten leiden-

---

[1]) Die andere Stelle, wo v. HUMBOLDT dies KANTische Werk erwähnt, steht in Band I S. 74 und lautet: „Über die schon von NEWTON angeregte Frage von dem Unterschiede der Massen-Anziehung und Molekular-Attraktion siehe LAPLACE in der Exposition du système du monde p. 384 und in dem Supplément au Livre X. de la Mécanique céleste pag. 3 und 4. KANT, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in Sämtl. Werken Band V S. 309. PECLET, Physique T. I S. 59—63." — Diese Stelle bietet, wie man sieht, keinen Anhaltspunkt zu v. HUMBOLDTS Urteil über KANTS Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

schaftlich zugethaner Denker, Jacob Friedrich Fries[1]), glaubt am Schlusse seiner Geschichte der Philosophie erklären zu müssen: „Dass von den bewunderungswürdigen Fortschritten, welche die Naturlehre bis zum Jahre 1840 gemacht, alles der Beobachtung und der Kunst der Geometrie, der Kunst mathematischer Analysis angehöre; die Naturphilosophie habe bei diesen Entdeckungen gar nichts gefördert.“ — Möge ein Zeugnis bisheriger Unfruchtbarkeit nicht alle Hoffnung für die Zukunft vernichten! Denn es geziemt nicht dem freien Geiste, jeden zugleich auf Induktion und Analogien gegründeten philosophischen Versuch[2]), tiefer in die Verkettung der Naturerscheinungen einzudringen, als blos bodenlose Hypothese zu verwerfen und unter den edlen Anlagen, mit welchen die Natur den Menschen ausgestattet hat, bald die nach dem Causalzusammenhang grübelnde Vernunft, bald die regsame, zu allem Entdecken und Schaffen notwendige und anregende Einbildungskraft zu verdammen“[3]). Und die sich hieran unmittelbar anschliessende Anmerkung lautet:

„Der Philosoph, welcher die Möglichkeit einer Naturphilosophie oder spekulativen Physik glaubte erwiesen zu haben (Schellings Sämtliche Werke, Abt. I Bd. III S. 274), gesteht selbst (S. 105): „dass die Kraft, die in der ganzen Natur waltet, und durch welche die Natur in ihrer Identität erhalten wird, bisher noch nicht aufgefunden (abgeleitet) worden ist. Wir sehen uns aber zu derselben hingetrieben: doch bleibt diese eine Kraft immer nur eine Hypothese, und sie kann unendlich vieler Modifikationen fähig und so verschieden sein, als die Bedingungen, unter denen sie wirkt“. — Materien, mit unveränderlichen Kräften (unvertilgbaren Qualitäten nach unsern jetzigen Mitteln) ausgerüstet, werden in unserer wissenschaftlichen Sprache chemische Elemente genannt. (Helmholtz, Über Erhaltung der Kräfte, 1874, S. 4)[4]). —

Diese Stellen sagen uns also, insbesondere die erste, dass von Humboldt Kants Dynamik nicht anerkannte, denn v. Humboldt spricht erstlich von dem einstmaligen Gelingen einer Natur-

[1]) Es ist dies der bekannte Fries, der bedeutendste Schüler Kants, welcher am 23. August 1773 zu Jena geboren wurde und sich einen Namen dadurch gemacht hat, den Kritizismus Kants völlig in seines Lehrers Sinne weiterzuführen. — Anm. d. Verf.

[2]) Wie nämlich Kants „Metaphysische Anfangsgründe“ Anm. d. Verf.

[3]) Kosmos Band V S. 7 und 8.

[4]) Kosmos Band V S. 21.

philosophie; KANTS „Metaphysische Anfangsgründe“ bedeuten ihm also noch kein Gelingen. Um sein eigenes Urteil zu bekräftigen, führt v. HUMBOLDT zweitens die Ansicht eines leidenschaftlichen KANTianers an, nämlich FRIEDRICH FRIES, welcher zufolge seiner Verehrung und seines Verständnisses für KANT, gewiss in diesem KANTischen Werke ein Gelingen konstatiert hätte — so meint v. HUMBOLDT — wenn es nur irgendwie möglich gewesen wäre. Drittens nennt v. HUMBOLDT KANTS „Metaphysische Anfangsgründe“ einen „philosophischen Versuch“, und wünscht schliesslich, dass das Zeugnis „bisheriger Unfruchtbarkeit“ in naturphilosophischen Bestrebungen nicht alle Hoffnung für die Zukunft vernichten möge“. — Die Anmerkung sagt: Weder KANT noch SCHELLING gelang eine Naturphilosophie.

III.

Kants Ideen über die Bewohner der Gestirne.

Nach der oben gegebenen Reihenfolge der Zitate aus dem Kosmos folgt Kosmos Bd. III S. 32 und die Anmerkung hierzu S. 21, welche beide zu berücksichtigen wären. S. 32 lautet: „Die Träume von Huygens über die Bewohner ferner Planeten, eines strengen Mathematikers eben nicht würdig, sind leider von IMMANUEL KANT in seinem vortrefflichen Werke: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ erneuert worden.“ Und S. 21 hierzu lautet: „Der Kosmotheoros von HUYGENS, der erst nach seinem Tode erschienen ist, verdient, trotz seines bedeutungsvollen Namens, in dieser Aufzählung kosmologischer Versuche kaum genannt zu werden. Es sind Träume und Ahnungen eines grossen Mannes über die Pflanzen- und Tierwelt auf den fernsten Weltkörpern, besonders über die dort abgeänderte Gestalt des Menschengeschlechts. Man glaubt KEPLERS Somnium astronomicum oder KIRCHNERS ekstatische Reise zu lesen. Da HUYGENS schon, ganz wie die Astronomen unserer Zeit, dem Monde alles Wasser und alle Luft versagte, so ist er über die Existenz der Mondmenschen noch verlegener als über die Bewohner der „dunst- und wolkenreichen“ ferneren Planeten“.

v. HUMBOLDT erklärt also KANTS sowohl wie HUYGENS Meinung, die Planeten seien bewohnt, für „Träume“, welche eines strengen

Mathematikers eben nicht würdig sind. Diese Anklage gegen beide ist, wie das folgende zeigen wird, eben so ungerecht wie engherzig. Schon wenn KANT diese Meinung nicht als Vermutung, sondern als grosse Wahrscheinlichkeit aussprach, so darf man von vorneherein annehmen, dass ihr ein unerschütterlich echter Kern zu Grunde liegt, sonst würde KANT eine solche Äusserung nicht gethan haben. Zunächst ist nun zu konstatieren, dass KANTS Meinung über die Planetenbewohner auf ganz andere Gründe sich stützt wie HUYGENS Meinung. v. HUMBOLDT aber stellt es dar, als wenn KANT in Teil 8 „Von den Bewohnern der Gestirne" direkt an HUYGEN angeknüpft habe. Dies ist indessen durchaus nicht der Fall. Freilich wird HUYGENS von KANT in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" erwähnt und angeführt, aber in ganz anderer Verbindung wie v. HUMBOLDT andeutet. KANT erwähnt die huygenianische Hypothese, welche nichts mit Planetenbewohnern zu thun hat. Wir kommen hierauf noch wieder zurück. Auf den Gestirnen — nicht nur den Planeten — Bewohner vermuten, zumal wenn man diese Ansicht durch naturwissenschaftliche Gründe unterstützen kann, wie KANT es that, kommt noch keinem „Traum" gleich, und hat mit einem „Traum" überhaupt gar nichts gemein. Ein wirklicher, umfassender Blick auf das All, welcher nicht einseitig und engherzig sich an dasjenige winzige Sternchen klammert, welches wir Erde nennen, noch diesem Sternchen irgend eine bevorzugte Stellung innerhalb der Unendlichkeit der Schöpfung beimisst, gelangt dazu, Analogienschlüsse, welche dem Zwange eines logischen Schlusses fast gleichkommen, nicht als „Träume", sondern als „grosse Wahrscheinlichkeiten" zu betrachten. Den KANTischen hier vorliegenden Grundgedanken hat v. HUMBOLDT ganz ausser Acht gelassen. KANT sagt: „Der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben, gebildet sind, muss überhaupt um desto leichterer und feinerer Art, und die Elastizität der Fasern samt der vorteilhaften Anlage ihres Baues, um desto vollkommener sein, nach dem Masse als sie weiter von der Sonne abstehen. — Dieses Verhältnis ist so natürlich und wohlgegründet, dass nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als schwache Gründe angesehen werden, sondern zugleich die Proportion der spezifischen Beschaffenheit der Materien, woraus die Planeten be-

stehen, welche sowohl durch die Rechnungen des NEWTON als auch durch die Gründe der Kosmogonie ausgemacht sind, dieselbe bestätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet sind, bei den entfernteren allemal leichterer Art, als bei den nahen ist, welches notwendig an den Geschöpfen, die sich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältnis nach sich ziehen muss"[1]). Wenn man zugeben muss, dass die Sonne alles Leben hervorruft, so ist nicht nur alle Vegetation, sondern auch zuversichtlich die Art aller Vegetation von ihr abhängig. Dies ist der Grundgedanke, welchen KANT aus seiner Kosmogonie mit Fug und Recht ableiten darf. Betrachtet man das eine Hauptgesetz, welchem nicht nur die Planeten, sondern alle Himmelskörper in gleicher Weise unterworfen sind, das Hauptgesetz der Gravitation NEWTONS, nach welchem die Quantität der Materie in jeglichem Weltkörper das Mass für seine Anziehungskraft giebt, eine Kraft, die im umgekehrten Verhältnis des Quadrats der Entfernung wirkt, rechnet man hierzu die Bestimmung und Wirkung der Atmosphäre in Verbindung mit der Wirkung des Sonnenlichtes, erwägt man ferner, dass es heute gelungen ist, für Jupiter, Mars und Saturn eine Atmosphäre nachzuweisen[2]), so muss Sonne und Atmosphäre nach irdischem Ermessen dazu dienen, Geschöpfe hervorzubringen. Hierzu gesellt sich die Natur unseres Ich und die Natur unserer Vernunft, deren Art gleichfalls mit unwiderleglicher Gewissheit mit der Art unseres Planeten Erde zusammenhängt. Beim Nachsinnen über den Grund der Dinge entdecken wir, dass unsere Vernunft überall eingeengt ist, sobald wir die Ursache und die Notwendigkeit z. B. des Kausalitätsgesetzes oder sonst den Urgrund von etwas erforschen wollen. Wir empfinden, dass es unser irdisches Erkenntnisvermögen weit übersteigt, diesen letzten Urgrund hier wie in allen Dingen ausfindig zu machen, während andererseits ein Blick auf die Tierwelt uns über unsere eigene Erhabenheit gerade durch unsere selbstbestimmende Vernunft in Erstaunen setzt. Aber wie gering ist unser Vernunftvermögen, wenn nur der Blick auf die Tierwelt ihr einen Glanz und eine Majestät verleihen kann, während die Betrachtung der Vernunft über sich selbst ihre Unfähigkeit erkennt und nur die Ahnung einer

[1]) KANT, „Allgem. Naturgeschichte des Himmels" KEHRBACH S. 157.
[2]) Die Nachweise allerneuester Zeit sind unumstösslich. — Anm. d. Verf.

grösseren Fähigkeit und Vollkommenheit unsere herabgestimmte Empfindung zugleich wieder emporzuheben vermag. Dass es demnach höher und feiner organisierte Wesen als die menschlichen Wesen giebt oder geben kann, empfinden wir selbst. Steht es ferner fest, dass die Art unserer Organisation eng mit der Art und Beschaffenheit unseres Planeten Erde zusammenhängt, so werden auf vollkommener organisierten Planeten auch vollkommnere Geschöpfe existieren. KANT trägt deshalb auch kein Bedenken, in diesem Sinne Konsequenzen zu ziehen, wenn er sagt: „Wir haben eine Vergleichung zwischen der Materie, damit die vernünftigen Geschöpfe auf den Planeten wesentlich vereinigt sind, ausgemacht, und es lässt sich auch nach der Einleitung dieser Betrachtung leichtlich erachten, dass diese Verhältnisse eine Folge, auch in Ansehung ihrer geistigen Fähigkeiten nach sich ziehen werden. Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine notwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Menschen haben, welche sie bewohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermutung schliessen können: dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, samt dem Vermögen, sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden". „Da", so folgert KANT schliesslich, „dieses Verhältnis einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewissheit entfernt ist, so finden wir ein offenes Feld zu angenehmen Mutmassungen, die aus der Vergleichung der Eigenschaften dieser verschiedenen Bewohner entspringen. Die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, siehet sich zwischen den zwei äussersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden sie gleich weit entfernt ist. Wenn die Vorstellung der erhabensten Klasse vernünftiger Kreaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizet, und sie durch die Erkenntnis ihrer eigenen Niedrigkeit demütigt, so kann der

Anblick der niedrigen Stufen sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind" [1])

Die moderne Astronomie nimmt zu diesen „Glaubwürdigkeiten, welche von einer ausgemachten Gewissheit nicht weit entfernt sind", keinen negativen Standpunkt ein, wenn sie im allgemeinen bemerkt: „Wenn wir die ungezählten Sterne am Firmamente betrachten, wenn wir staunend erkennen, dass die Zahl dieser leuchtenden Sonnen ins Unermessliche wächst, wenn wir das Auge mit einem Fernrohre bewaffnen und sich diese Zunahme keiner Grenze zu nähern scheint, auch wenn wir die Riesenteleskope der Neuzeit zu Hilfe nehmen, wenn wir weiter an die ungeheueren Entfernungen denken, die uns von den Fixsternen trennen, welche die neuere Astronomie abzuschätzen erlaubt, und zu deren Durchmessung das Licht viele Jahre, ja Jahrhunderte braucht, so muss uns die Erde, die Sonne, selbst das ganze Planetensystem so überaus winzig vorkommen, dass der Gedanke, wir hätten in einem irgendwie bevorzugten Teile des Raumes unseren Wohnsitz aufgeschlagen oder unser System nehme eine besondere, wohl gar dominierende Stellung unter allen diesen ungezählten Sonnen ein, kaum mehr Platz greifen kann. Er gehört einer vergangenen, längst überwundenen, kindlich naiv denkenden Zeit an. Wir müssen also annehmen, dass wir die Welt von irgend einem in keiner Weise bevorzugten Standpunkte aus betrachten [2])." Dieser allgemeine, alles überschauende Standpunkt führt uns aber zu der notwendigen unmittelbaren Annahme, dass unzählige Sterne unter gleichen oder ähnlichen Bedingungen wie unsere Erde existieren. Wir nehmen eben keineswegs eine irgendwie dominierende Stelle ein, weder innerhalb der ungezählten Sonnensysteme noch innerhalb des Planetensystems. Obiger grandioser Gedanke lässt bezüglich des Planetensystems geradezu, wenn wir keine dominierende Stellung einnehmen, auf eine Uniformität der Planeten schliessen. Die übrigen Planeten, wie sie dem gemeinsamen Hauptgesetz der Gravitation gehorchen, so werden sie auch den unserer Erde eigentümlichen Hauptgedanken verfolgen, Organismen oder richtiger

[1]) Ebendaselbst S. 157 und 158.
[2]) Seeliger. Allgem. Probl. d. Mechan. d. Himmels. S. 22.

gesagt organisches Leben hervorzubringen. Der Planet Jupiter, der grösste unter den Hauptplaneten, ist ca. 1356 Mal grösser als die Erde, eine dem Universum gegenüber verschwindende Kleinheit, an dem Planetensystem indessen und speziell an unserer Erde gemessen aber ein ausserordentlich grosser Umfang, der wohl in Zahlen ausgedrückt, unmittelbar aber gar nicht vorgestellt werden kann. Sollte ein solch grosser Körper deshalb existieren, um zu einem Nichts zu dienen? Nach menschlichen Begriffen, wo Jupiter noch dazu ein zu unserem Planetensysteme gehöriger Stern ist, und nach der ausgesprochenen Gleichheit und gleichen Bestimmung, ist dies undenkbar. Selbst wenn die Periode der Bildung des Jupiter erst in Jahrhunderten oder Jahrtausenden vollendet sein wird, wie Einige annehmen, wird er nicht mit der abgeschlossenen Bildung die Fähigkeit erreichen, einem Zweck zu dienen, ebenso wie unsere Erde? Hieran lässt sich wohl nicht zweifeln. — Wir überlassen es der unparteiischen Erwägung nach dem nunmehr völlig auseinandergesetzten Gedanken KANTS über die Bewohner der Gestirne, es zu entscheiden, ob die v. HUMBOLDTsche Bezeichnung: „Traum" gerecht oder auch nur besonnen ist. Wie leicht wäre es jetzt, den Spiess umzudrehen, wie man sagt, und einem engherzigen, unbesonnenen Ausspruche das richtige Kennzeichen zu geben und dasjenige als „Traum" zu bezeichnen, das sich eng, unbeholfen und ängstlich an den alleinseeligmachenden Planeten Erde anklammert. Doch diesen Gedanken wollen wir nicht weiter verfolgen. Wir richten nicht mit persönlichen-subjektiven, sondern mit sachlich-objektiven Waffen. Eins aber wäre zuversichtlich besser gewesen. War KANTS Meinung für v. HUMBOLDT ein „Traum", dann erheischte es wohl die Pflicht, diesen „Traum" zu widerlegen; denn abgesehen davon, dass es sehr bequem ist, eine Meinung ohne Angabe von Gegengründen schlechthin zu verwerfen, so bleibt sie, unbegründet, stets als eine Behauptung ohne Beweis stehen, und hat so für den Denkenden keine Kraft der Überzeugung. Müssen wir es noch berücksichtigen, dass v. HUMBOLDT KANTS „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" ein „vortreffliches Werk" nennt? Dieses Lob ist neben jenem herben Tadel nur zweifelhaft. Besser hätte es also gefehlt. Will man ihm aber Ernsthaftigkeit beimessen, wie lässt sich dieser Ernst dann mit all dem übrigen vereinigen, welches noch geltend gemacht werden wird? Es erscheint demnach besser, hierbei nicht weiter

zu verweilen, sondern der über HUYGENS von v. HUMBOLDT gemachten vernichtenden Kritik einiges Nachdenken entgegenzusetzen. Die Rechtfertigung des KANTischen Gedankens über Planetenbewohner hat selbstverständlich auch auf HUYGENS' Meinung eine rückwirkende Kraft. Wie HUYGENS in seinem Kosmotheoros seine Gedanken über Planetenbewohner begründet, vermögen wir nicht zu entscheiden, da wir den Kosmotheoros nicht zur Verfügung haben; dies ist auch überflüssig, da vielleicht der Gedanke HUYGENS' über Planetenbewohner unrichtig abgeleitet wurde, der Gedanke selbst aber nicht verkehrt ist. Übrigens ist kaum anzunehmen, dass HUYGENS etwas verkehrt abgeleitet haben sollte. Wir haben es hier mit dem berühmten HUYGENS zu thun, welcher am 17. Dezember 1657 zur endlichen Erkenntnis der wahren Gestalt des Saturnusringes gelangte, nachdem er zwei Jahre zuvor, nämlich am 25. März 1655, den sechsten Saturnustrabanten entdeckt hatte. Dass HUYGENS thatsächlich gar nicht „geahnt" und „geträumt" hat, wie v. HUMBOLDT behauptet, sondern ein Kopf war, der Fähigkeit zu exakter wissenschaftlicher Forschung besass, dies hätte v. HUMBOLDT daraus ersehen können, dass KANT es für wichtig und bedeutsam erachtete, HUYGENS besonders anzuführen, und dessen Hypothese über die Zentrifugalkraft der Planeten NEWTON vergleichend gegenüberzustellen. Diese Stelle bei KANT lautet: „Nach der HUYGENianischen Hypothese, welche annimmt, dass die Schwere in dem Innern eines Planeten durch und durch gleich sei, ist der Unterschied der Durchmesser in einem zweifach kleinern Verhältnis zu dem Durchmesser des Äquators, als die Zenterfliehkraft zur Schwere unter den Polen hat. Zur Erklärung: Da bei der Erde die den Mittelpunkt fliehende Kraft des Äquators $^1/_{289}$ der Schwere unter den Polen ist, so muss in der HUYGENianischen Hypothese der Durchmesser der Äquatorsfläche $^1/_{578}$ grösser als die Erdaxe sein. Die Ursache ist diese: weil, da die Schwere, der Voraussetzung gemäss, in dem Innern des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpunkte so gross wie auf der Oberfläche ist, die Zentrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpunkte abnimmt, selbige nicht allenthalben $^1/_{28}$ der Schwere ist, sondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichts der flüssigen Säule in der Äquatorsfläche aus diesem Grunde nicht $^1/_{289}$, sondern die Hälfte davon $^1/_{578}$ desselben beträgt. Dagegen hat in der Hypothese des NEWTON die Zenterfliehkraft,

welche die Axendrehung erreget, in der ganzen Fläche des Äquators bis zum Mittelpunkte ein gleiches Verhältnis zur Schwere des Orts [1]". —

Wenn nun auch die Ansicht NEWTONS über die Centrifugalkraft heute als fest gilt, so darf man doch die hochbedeutsame HUYGENianische Hypothese nicht unterschätzen. Vor allem aber überlassen wir es der unparteiischen Erwägung, ob für den Urheber einer solchen Hypothese, welche lange als unbezweifelt feststand, und welche KANT mit Recht der NEWTONschen gegenüberstellte, ein einziger Analogienschluss für die wissenschaftliche Bedeutung, eines ganzen Werkes, nämlich des Kosmotheoros, vernichtend sein konnte. Dass HUYGENS auch v. HUMBOLDT bekannt war, geht aus mehreren Stellen des Kosmos hervor [2]. Hier vollends nennt er ihn einen „grossen Mann" mit „bedeutungsvollem Namen". Und diesen „grossen Mann" beschuldigt v. HUMBOLDT geradezu einer — Thorheit, denn HUYGENS soll behaupten, dass der Mond keine Atmosphäre habe und doch Menschen aufweise, und zum Beleg hierfür führt v. HUMBOLDT die betreffende Stelle aus HUYGENS Kosmotheoros an, welche lautet: „Lunam aquis carere et aëre. Marium similitudinem in Luna nullam reperio. Nam regiones planas, quae montosis multo obscuriores sunt quasque vulgo pro maribus haberi video et oceanorum nominibus insigniri, in his ipsis, longiore telescopio inspectis, cavitates exiguas inesse comperio rotundas, umbris intus cadentibus; quod maris superficiei convenire nequit: tum ipsi campi illi latiores non prorsus aequabilem superficiem praeferunt, cum diligentius eas intuemur. Quodcirca maria esse non possunt, sed materia constare debent minus candicante, quam quae est partibus asperioribus, in quibus rursus quaedam viridiori lumine caeteras praecellunt. (Hugenii Cosmotheoros, ed. alt. 1699 lib. II p. 114)" [3]. — HUYGENS meint also, dass der Mond weder Luft noch Wasser habe, also keine Atmosphäre, und entwickelt hierfür die Gründe. Von den „Mondmenschen" spricht er gar nicht, über deren Existenz er noch „verlegener" sein soll, wie über die der Planetenbewohner. Wozu HUYGENS also Gedanken andichten, die er hier gar nicht ausspricht? Überhaupt ist es unmöglich, dass ein solcher Mann wie HUYGENS dem

[1]) KANT, „Allgem. Naturgesch. des Himmels" KEHRBACH S. 87.
[2]) cf. Kosmos Bd. III S. 183, 213, 317 u. a. m.
[3]) Kosmos Bd. III S. 32.

Monde Bewohner zugesprochen habe, welchem er, mit Recht, Atmosphäre abspricht. Wie reimt sich nun diese ihm zugeschriebene Thorheit mit dem „grossen Mann" mit „bedeutungsvollem Namen"?? In wiefern verdient HUYGENS diesen Spott für eine Bemerkung und einen Gedanken, welchen er gar nicht ausgesprochen hat?? Wir überlassen auch hier wiederum die Antwort der unparteiischen Erwägung.

In der oben genannten Reihenfolge der Zitate aus dem Kosmos folgt S. 187 mit einer Anmerkung auf S. 213. Da diese Stellen keinen Anlass zu Überschriften bieten, so müssen sie ohne solche hier erledigt werden. Kosmos Bd. III S. 187, lautet also: „Bei den ausserordentlichen Fortschritten, welche durch Anwendung grosser Teleskope allmählich die Kenntnis von dem Stern-Inhalte und der Verschiedenheit der Licht-Konzentration in einzelnen Teilen der Milchstrasse gemacht hat, sind an die Stelle bloss optischer Projektionsansichten physische Gestaltungsansichten getreten. THOMAS WRIGHT" (hier folgt die erwähnte Anmerkung) „VON DURHAM, KANT, LAMBERT und zuletzt auch WILLIAM HERSCHEL waren geneigt, die Gestalt der Milchstrasse und die scheinbare Anhäufung der Sterne in derselben als eine Folge der abgeplatteten Gestalt und ungleichen Dimensionen der Weltinsel (Sternschicht) zu betrachten, in welche unser Sonnensystem eingeschlossen ist. Die Hypothese von der gleichen Grösse und gleichartigen Verteilung der Fixsterne ist neuerdings vielfach erschüttert worden. Der kühne und geistreiche Erforscher des Himmels, WILLIAM HERSCHEL, hat sich in seinen letzten Arbeiten für die Annahme eines Ringes von Sternen entschieden, die er in seiner schönen Abhandlung vom Jahre 1784 bestritt. Die neuesten Beobachtungen haben die Hypothese von einem System von einander abstehender konzentrischer Ringe begünstigt" [1]). — Und die Anmerkung hierzu S. 213 lautet: „THOMAS WRIGHT, auf dessen Bestrebungen KANTS und WILLIAM HERSCHELS sinnreiche Spekulationen über die Gestaltung unserer Sternschicht die Aufmerksamkeit der Astronomen seit dem Anfang dieses Jahrhunderts so bleibend geheftet haben, beobachtete selbst nur mit einem Reflektor von 1 Fuss Fokallänge" [2]).

---

[1]) Kosmos Bd. III S. 187 und 188.

[2]) Ebendaselbst S. 213.

In der Anmerkung werden, wie man sieht, die Spekulationen KANTS und HERSCHELS „sinnreich" genannt. Im übrigen vernichtet der Text, wie man sieht, dies „sinnreich" bezüglich KANTS zum Teil wieder, indem KANTS Anschauung durch WILLIAM HERSCHELS Anschauung als widerlegt betrachtet wird, da HERSCHEL die Milchstrasse nicht allein als Sternschicht (stratum), sondern als ringförmige Sternschicht (annular stratum) betrachtete; ob mit Recht, war aber zu v. HUMBOLDTS Zeiten sehr schwer zu entscheiden.

v. HUMBOLDT selbst bemerkt über die ausserordentliche Schwierigkeit dieser Frage mit zwar verständlichen, aber grammatikalisch fehlerhaften Schlussworten: „Wo, der eigentümlichen Natur gewisser Probleme nach, Messungen und unmittelbare sinnliche Wahrnehmungen fehlen, ruht . . . . . . nur wie ein Dämmerlicht auf Resultaten, zu welchen ahnungsvoll getrieben, die geistige Anschauung sich erhebt[1]."

Wie man sieht, fehlt das Subjekt zum Prädikat „ruht", ein Fehler, welcher entweder Schreibfehler oder Druckfehler ist, hier aber erwähnt werden soll, da er von niemand bisher erwähnt worden ist.

(Schluss folgt.)

Zur Würdigung der philosophischen Stellung Bacons von Verulam.

Von

Dr. **Walter Schmidt** (Breslau).

In den letzten Jahren sind zwei zusammengehörige Bücher über BACON erschienen: H. HEUSSLERS FRANCIS BACON und seine geschichtliche Stellung, Breslau 1889, und NATGES FR. BACONS Formenlehre, Leipzig 1890. Jener beleuchtet die Philosophie BACONS im Verhältnis zu Altertum und Neuzeit und lässt kaleidoskopisch BACON in allen Farben schillern, so dass er schliesslich

[1]) Ebendaselbst S. 189.

die grossen Gegensätze DEMOKRIT und PLATON in sich vereinigt. Den Kern der BACONischen Philosophie hebt er jedoch nach NATGES Meinung nicht systematisch genug hervor, das will dieser daher durch eine Darstellung der Formenlehre BACONS d. h. seiner metaphysischen Grundansicht nachholen.

Trotz grosser historischer und philologischer Arbeit ist es aber NATGE, wie er wiederholt selbst gesteht, nicht gelungen eine sichere und fassbare Dartellung des obersten Begriffes in der BACONischen Philosophie, der Form, zu geben. Denn dieser Begriff soll sowohl logisch als ontologisch, sowohl subjektiv als objektiv, sowohl Anschauung als Gesetz sein, kurzum ein Proteus, der unter den Händen immer neue Gestalt annimmt. Wenn irgend etwas, so ist dies damit bewiesen, dass auch bei sorgfältigster Forschung aus diesem Begriffe bei BACON nichts oder, was im Werte auf dasselbe hinauskommt, alles zu machen ist. Und dann folgt sofort, dass BACON als Philosoph völlig zu verurteilen ist, der es nicht einmal zu einer klaren Fassung seines obersten Begriffes habe bringen können, — vorausgesetzt, dass die Formenlehre der Kern seiner Philosophie ist.

Bisher hielt man BACON nicht für einen Systematiker, sondern für einen Methodologen, nicht für einen Metaphysiker, sondern für einen Feind aller Metaphysik, der einen Weg zur Erkenntnis der Physis der Dinge zeigen wollte. Ich sehe in dieser Methode nach wie vor den Kern der BACONischen Philosophie und den Fortschritt über die Scholastik hinaus, den BACON bezeichnet. Die Formenlehre muss meines Erachtens als untergeordneter Bestandteil dieser Methode betrachtet werden. Wie gross der Unterschied der Betrachtungsweisen ist, ersieht man deutlich an dem von NATGE aufgenommenen Satze HEUSSLERS: „Die Methode ist der naive Vorwand, nicht die wahre Substanz seines Daseins und Wirkens.“ Ich glaube den Satz gerade umkehren zu müssen: Die Formenlehre ist die (falsche) Voraussetzung, die Methode die wahre Hoffnung und das Ziel seines Wirkens.

Unter dem Gesichtspunkte der Methode stellt auch KUNO FISCHER BACONS Philosophie dar, und daraus erschliessen sich ihm leicht und ungezwungen alle Seiten derselben. Mit Recht macht er auf das Fehlen des Begriffes Form in den ersten Versuchen zur Methodenlehre aufmerksam und ausserdem auf das Unfertige selbst des spätesten Versuches, des Organums. Die Form ist

also ein nachträglicher und, wie ELLIS-SPEDDING meinen, ein „äusserlicher“ Zusatz der Methodenlehre, und dieser Zusatz ist die Schranke der BACONischen Philosophie geworden und zwar die scholastische. Seit der Aufnahme dieses Begriffes konnte BACON nie zu einem befriedigenden Abschluss der Methodenlehre kommen.

Die von NATGE aufgezeigte Unklarheit des Begriffes Form ist nur die Folge von BACONS Halbheit und Unentschiedenheit. Sein grosser und neuer Gedanke war die Gegenüberstellung von mens und natura, von Geist und Ding, von Erscheinung und Ursache. Zwischen diesen Gegensätzen wollte er mit seiner Methode eine Brücke bauen, und er ging dabei von folgendem Schema aus:

natura : mens
(Gesetz) (Begriff)
genus verum

(Ziel)	Form	Natur	(Ausgangspunkt)
↑	causa effic.	Substanz	↓

←

BACONS Ausgangspunkt ist die „Natur“, d. h. die subjektive Erscheinung eines einfachen Vorganges (Wärme). Sie stellt sich aber dar in einer komplexen Erscheinung — Substanz — (Flamme, Sonnenwärme) —, zu welcher der objektive Gehalt in den causae efficientes festgestellt wird. Aus ihnen schält sich heraus der objektive Inhalt der „Natur“, nämlich die „Form“. Dieses Ziel der Methode ist indes zunächst nur ein Name, bei der Deutung desselben verwickelt sich BACON in Widersprüche. Wenn er nämlich zur „Natur“ Wärme die Form Bewegung festgestellt hat, fragt er, was für eine Bewegung gemeint sei. Er setzt deshalb nicht gleich anfangs, wohl aber später noch über die Form genus verum, cuius limitatio forma est. Und hier unterscheidet er nicht mehr bewusst Objektives und Subjektives, sondern nimmt die Identität von Sein und Denken an (ELLIS). Darum bezeichnet er die „Form“ nach dem genus verum sowohl als Gesetz wie als Begriff.

Hätte BACON auch jetzt noch konsequent unterschieden, so wäre er vielleicht zu einer demokritisch-korpuskularen Weltansicht geführt, die ihm von den Erklärern zugeschrieben wird, welche seinen Gedankengang fortsetzen und beenden. Er aber nimmt nicht eine Vielheit von materiellen Elementen an, sondern nur eine einzige Materie mit vielen Qualitäten, deren Formen, d. h. Gesetze und Begriffe, vom Forscher zu bestimmen sind.

BACON schwebt in der Ausführung seiner Methode das ARISTOTELische Weltbild vor, während seine Methode selbst dem PLATONischen Abstraktionsverfahren sehr ähnlich ist. Die Philosophen, welche er im ersten Buch des Organums am meisten bekämpft hatte, werden also im zweiten seine Muster. Fast möchte man im Interesse BACONS wünschen, dass er das zweite Buch nicht geschrieben hätte. Im ersten Buch übte er das Heroldsamt der neuen Philosophie, indem er der Scholastik den kritischen Todesstoss gab, aber Begründer der neuen Philosophie ist er nur durch Aufstellung des Prinzips, durch Stellung der Aufgabe, nicht durch den Beginn ihrer Lösung geworden. Stark in der Kritik, bildet er deutlich den Abschluss der alten Zeit. Sobald er aber auch Führer zum Neuland der Philosophie werden wollte, beschrieb er unvermerkt einen Kreis und gelangte wieder in das Lager der Scholastik.

Diesen Satz müsste im einzelnen eine sachliche Darstellung seines Führeramtes, der Methode der Induktion, rechtfertigen; ich muss mich vorläufig mit dem Resultat einer solchen Darstellung, der Kritik dieser Methode, begnügen.

BACON giebt uns an jener Stelle, wo er die Vindemiatio prima, das vorläufige Ergebnis seiner Methode, einführt, Nov. Org. II, 19, die beste Handhabe zur Kritik, wenn er sagt: Est enim exclusiva (ut plane liquet) reiectio naturarum simplicium (nämlich aus den Komplexen der einzelnen Instanzen); quod si non habeamus adhuc bonas et veras notiones naturarum simplicium, quomodo rectificari potest Exclusiva? Er kommt also zuletzt auf die Forderung hinaus: zuerst müssen von den einfachen Naturen gute Begriffe gebildet werden. Ausgegangen war er von der Aufgabe, die Formen zu den einfachen Naturen zu bestimmen.

Beide Geschäfte sind offenbar dieselben und nicht verschieden, wie ELLIS in der Allgemeinen Einleitung meint, der darauf weiter sagt, BACON habe also zuerst noch eine Methode für Schaffung richtiger Begriffe finden müssen, dann wäre das Ganze eine praktisch ausführbare Methode gewesen. Ich begreife gar nicht, wie BACON das überhaupt hätte thun können, wie er auf richtige Begriffsbildung, ganz getrennt von der realen Betrachtung, hätte ausgehen sollen, er, der in aller Beschäftigung mit dem Subjektiven den Tod der Wissenschaft sah! Das Beispiel, welches ELLIS herbeizieht, von der elliptischen Bewegung des Marsplaneten recht-

fertigt nur scheinbar diese Annahme, passt aber in Wahrheit gar nicht für BACON, weil es wieder einen komplizierten Vorgang in BACONS Augen zum Erkenntnisobjekt nimmt. Solche Objekte will aber BACON eben gar nicht erkannt wissen, sondern erschlossen aus der Erkenntnis der sie konstituierenden Momente. Ein solches Moment ist nun in jenem komplizierten Vorgang das Elliptische selbst, dessen Begriff ELLIS erst gebildet wissen will vor der Untersuchung jenes Vorganges. Aber eben die Bildung des Begriffes Elliptisch oder, was dasselbe ist, die Form zur Natur Elliptisch wäre nach BACON Ziel der Induktion. Wie man also Formerkenntnis und Begriffsbildung in BACONS Methode unterscheiden will, begreife ich nicht, und BACON begeht einfach einen groben Zirkel, wenn er dort die Bildung guter Begriffe der Forschung nach der Form voraussetzt. Wir müssen uns nur klar machen, wie BACON dieser handgreifliche Zirkel verborgen bleiben konnte.

Offenbar hat er bis zuletzt an der Hoffnung festgehalten, in den Substanzen die sichtbaren, die gröbern Teile nach und nach auszuschliessen und dann auf die zurückbleibenden als den wahren Kern von selbst zu stossen (II, 16). Erst wo er die Unmöglichkeit davon sieht, stellt er die Forderung, gleich die einfachen d. h. nun die einfachsten Teile zu erkennen oder, was dasselbe ist, sich davon einen guten Begriff zu verschaffen. Ich lege in der angezogenen Stelle also gar nicht auf notiones, wie ELLIS, das Gewicht, sondern auf naturae simplices, und meine, dass die Erkenntnis dieser hier nun wirklich einfachsten Teile wie sonst die Wahrnehmung nur der gröberen Teile, der causae efficientes, vorausgesetzt wird, und dass BACON in seiner offenbar grossen Not das Wort Erkenntnis mit Begriff vertauscht. Damit aber macht er die Hauptaufgabe seiner Methode zur Voraussetzung. Sehr natürlich übrigens, wie BACON dazu kam. A, B, C seien die Substanzen, a, b, c u. s. w. ihre Teile; α, β, γ die Naturen, so wird sich

I. α zeigen in

$A = a + b + c$
$C = f + a + c + d.$

II. α fehlen in

$B = c + g + h$
$D = d + i + k.$

Da nun die Form zu *a* in allen positiven Fällen vorhanden sein muss, bilden die Bestandteile dieser den Minuendus, die andern aber den Subtrahendus, die Form selbst aber ist die Differenz beider

$$a + b + c - (c + g + h)$$
$$f + a + c + d - (d + i + k).$$

Wäre man nun gewiss, dass a, b, c . . . nicht weiter zerlegbare Ganze d. h. einfachste Teile wären, die mit einander nichts gemein haben, so könnte man die im Subtrahendus stehenden Teile ja einfach von der Form ausschliessen und, wenn einzelne auch im Minuendus vorkämen, auch hier weglassen. Aber so lange man dessen nicht sicher ist, muss man bedenken, dass immer noch ein Teil dieser Teile wiederum abgesondert und zur Form zugezogen oder von ihr abgezogen werden muss. Darum stellt BACON jetzt plötzlich die Forderung nach den Begriffen der wirklich einfachen, unteilbaren Eigenschaften auf.

Wie war nun aber dies Resultat oder besser dieser resultatlose Ausgang möglich? Die ganze Betrachtung zerfällt naturgemäss in die zwei Teile vom Objekt und Subjekt der Erkenntnis. Wenn wir alles, was BACON in diesen zwei Teilen gesagt hat, zuerst rein an und für sich ohne einen anders woher genommenen Massstab beurteilen, so fällt sofort die völlige Incongruenz zwischen jenen beiden Teilen in die Augen. Man kann BACON nicht besser kritisieren, als wenn man das erste Buch des Organum, in dem hauptsächlich das Subjekt, mit dem zweiten, in dem das Objekt beschrieben ist, vergleicht. Beide vertragen sich so wenig wie Feuer und Wasser. Es findet ein handgreiflicher Widerspruch zwischen den im ersten Buche gestellten Forderungen und den im zweiten gegebenen Ausführungen statt. Ob KUNO FISCHER auch diesen leugnen will, wenn er noch in der zweiten Auflage seines Werkes alles bei BACON im schönsten Einklang findet? In der That, es ist diese Behauptung nur begreiflich, wenn man die „obersten Gesichtspunkte“ nicht nur für das Wichtigste, was sie sind, hält, sondern als das einzig Vorhandene betrachtet und auf das Detail so gut wie gar nicht eingeht.

Ich fasse den Widerspruch in zwei Punkten zusammen. Der erste ist die Forderung im ersten Buch keine Naturanschauung vorauszusetzen, ohne irgendwelches Wissen von der Natur diese forschend zu durchdringen, — und dann das im zweiten Buche zu

Grunde gelegte fix und fertige Naturschema! Im ersten Buche war gewarnt irgend eine früher über die Natur aufgestellte Behauptung anzunehmen, ja nicht einmal die gebräuchlichen Worte zu verwenden, — und nun sehen wir den alten aristotelisch-scholastischen Apparat in Bewegung gesetzt und alle die alten Namen wieder angewandt! Aber doch in neuer Bedeutung? Allerdings ist die alte Naturanschauung etwas verschoben und verdreht durch das neue Dogma der subjektiven Auffassung und der objektiven Realität, aber sonst ist sogar im einzelnen nachgewiesen, woher BACON seine Anschauungen entlehnt hat. Sein System ist darum ebenso künstlich, gemacht, antizipiert wie irgend ein früheres. Wenn die Vorgänger mit der unter die Idole verwiesenen Phantasie die Natur als einen Kreis dargestellt hatten, so hat er daraus eine Pyramide geformt.

Ist also die zu Grunde liegende Naturerscheinung eine unrichtige, worin hauptsächlich weicht sie von der wahren, wirklichen ab? Es ist vor allem das Verhältnis von Ursache und Wirkung verstümmelt. BACON kannte nicht das richtige Verhältnis von Ursache und Wirkung als einer vor der andern stehenden Erscheinung, sondern er kennt nur das Verhältnis von Ursache und Erscheinung als einer Realität neben einer Subjektivität. Und zwar entspringt diese Auffassung aus der Verallgemeinerung — also wieder einem Idol — einer ganz singulären Wahrnehmung, der Verschiedenheit von Empfindung und empfundenem Gegenstand. Ohne die richtige Auffassung aber jenes alle Induktion auch nach BACON selbst begründenden Verhältnisses musste natürlich die Methode verfehlt werden.

Sodann aber vermissen wir in der Vorstellung der „Naturen" nicht mehr als alle Wahrheit und Wirklichkeit. Die „Naturen" sollen gegeben sein! Das sind sie aber offenbar nicht, sondern gegeben sind die Substanzen. „Eine jede Naturerscheinung, jeder Vorgang", sagt LIEBIG, Vermischte Aufsätze S. 247, „ist immer ein Ganzes, von dessen Teilen unsre Sinne nichts wissen. Wir nehmen das Rosten des Eisens, das Wachsen der Pflanze wahr, wir wissen aber nichts von Luft, Sauerstoff, nichts vom Boden." Noch schärfer wendet er sich gegen BACONS „gegebene Naturen", wenn er sagt, die Natur biete uns nirgends Wärme, sie biete uns nur Holz-, Kohlen-, Sonnenwärme.

Zuletzt muss noch bemerkt werden, dass der Übergang von

der Erscheinung zur Ursache ein durchaus willkürlicher ist. Erst sieht der Mensch nur immer untreue, subjektiv gefärbte Bilder und hier, aber auch nur hier vermag er wirkliche Realität wahrzunehmen. Eine derartige Verschiedenheit in der Natur ist doch höchst seltsam und gemacht. Ich muss freilich betonen, dass diese Verschiedenheit erst durch meine Darstellung des Überganges von Substanz zur causa efficiens in das BACONische Naturbild hineinkommt, während LASSON, Programm der Louisenstädtischen Realschule, Berlin 1860, S. 19, eine Zwiefältigkeit in dem erkennenden Subjekt aus BACONS Worten herauslas, und dass ich also erst hier einen Mangel aufdecke, während LASSON von Anfang an gegen jeden Schritt zu einer Naturerkenntnis protestieren musste und BACONS Versuch einer Methode nur als „Ausfluss der Trägheit des Denkens" bezeichnete. Ich ziehe die mildere Auffassung vor, aber eine Ungereimtheit ergiebt sich allerdings so und so.

Nach alledem kann man SIGWARTS Urteil in den Preuss. Jahrbüchern XIII, 80 nur allzu berechtigt finden, dass BACONS Natur zu der wirklichen sich wie Holz und Marmor verhalte, und dass darum BACONS Methode unpraktisch, unbrauchbar sein müsse. Er sagt: „BACON befand sich in der Lage eines Mannes, der Marmor mit Holzinstrumenten bearbeiten soll. . . . Er sah, sich selbst unbewusst, die Natur in scholastischer Weise als ein Begriffssystem an; jedes einzelne Naturwesen war ihm eine Summe von abstrakten Eigenschaften, und da er zugleich voraussetzte, dass diese Eigenschaften schon bekannt seien und es sich nur darum handele, sie in jedem einzelnen Falle durch Vergleich zu finden, stellte er eine Methode auf, die unter dieser Voraussetzung richtig gedacht war, aber notwendig an dem ersten konkreten Beispiel scheitern musste".

Der zweite Punkt, in dem wir einen flagranten Widerspruch zwischen Forderung und Ausführung sehen, ist der Flug, den BACON von den causae efficientes, den gröbsten Teilen, zu den einfachsten, den Formen, nimmt. Er hatte gewarnt, von den nächsten gleich zu den allgemeinsten Dingen, von den ersten Wahrnehmungen zu den obersten Gründen gleichsam zu fliegen, und hatte wiederholt auf die Pflicht hingewiesen, schrittweise vorzugehen, von dem Einzelnen zu den Arten (media) und Gattungen und zuletzt erst zu dem Einfachsten (prima). Und was thut er? Aus der Kenntnis der causae efficientes will er die Formen erschliessen, um nachher auf dem Rückwege erst an den Mittel-

stationen anzuhalten, nämlich im processus latens und schematismus latens. Wenn das kein Überspringen, kein Überfliegen ist, so giebt es keins.

Dagegen kann man dreist behaupten, dass BACON, sobald er den Weg von den causae efficientes schrittweise von der je tiefern, breiteren Schicht der Erscheinungen immer zu der je höheren verfolgt hätte, trotz seiner als Ganzes vollständig verkehrten Naturanschauung doch auf die richtige Methode hätte geführt werden können. Dann hätte er ja jeden Komplex in seine Teile auflösen müssen, er wäre so von verschiedenen Komplexen aus auf gleiche Bestandteile gestossen und hätte diese dann weiter zu zerlegen suchen müssen. Hier hätte er in praxi das richtige Verhältnis von Ursache und Wirkung kennen gelernt, das er begrifflich nicht richtig darstellte. Hier hätte er dann naturgemäss die verschiedenen Gestaltungen, in denen sich das Verhältnis von Ursache und Wirkung praktisch zeigt, beachten und an diese verschiedenen Gestaltungen seine methodischen Regeln anpassen müssen. Denn mit Recht vermisst SIGWART in einem frühern Aufsatze, Preuss. Jahrbücher XII, die Beachtung der praktischen Verschiedenheiten, in denen dies Verhältnis sich in der Forschung darstellt. „Es kann uns nicht wundern, dass BACON den Kausalbegriff im allgemeinen als sich von selbst verstehend ansieht. Aber er untersucht auch nicht, in welcher Weise dieser Begriff auf die Naturerscheinungen angewandt werden muss, was man unter der Ursache eines Vorganges zu verstehen hat, und wie vielerlei Ursachen es giebt. Er nimmt ohne weiteres die aristotelische Einteilung in causae materiales etc. Wie man von der Erfahrung zu diesen vier Arten von Ursachen gelangt, darüber findet man nirgends ein Wort". Und doch beruht auf dieser Verschiedenheit die ganze Schwierigkeit des Verfahrens, sie muss daher das leitende Prinzip bei der Aufstellung der Regeln sein. Gleichgiltig ist dagegen die Scheidung der Erscheinungen unter sich, ob sie einfach oder zusammengesetzt sind, und doch hat BACON nach diesem Prinzip seine Methoden eingeteilt in die Forschung nach der Form, nach dem processus latens und schematismus latens. Wesentlich ist nur die Beziehung zwischen Erscheinung (Wirkung) und Ursache, ob sie einfach oder zusammengesetzt ist, und nach diesem Prinzip ist MILL verfahren. Es kommt darauf an, ob eine Erscheinung in geradem Verhältnis zu ihrer Ursache steht — a tritt ganz pro-

portional « ein — oder ob sie das Produkt einer progressiven Reihe von Ursachen ist oder ob sie wie bei allen chemischen Vorgängen auf der genauen Kombination verschiedener kausaler Bestandteile beruht. Dann ist die Gefahr zu vermeiden, blosse konkomitierende Erscheinungen in das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu setzen. Kurz, überall dreht sich die Untersuchung um das Verhältnis von Ursache und Wirkung, und diesem verschiedenen Verhältnis gemäss hätte BACON nicht eine Methode, die Differenzmethode, sondern mehrere schaffen müssen, die es ermöglichten, allen Krümmungen in diesem Verhältnis nachzugehen. Den jetzt bestehenden Unterschied aber hätte BACON entschieden fallen lassen müssen. Darum kann man auch nicht erwarten, dass BACON in der Ausführung der verschiedenen Gestaltungsweisen seiner Grundmethode, im processus latens und schematismus latens, auf den richtigen Weg gekommen sein würde. Nur so viel ist gewiss, dass diese Teile überhaupt erst wirkliche Naturforschungsmethoden gewesen sein würden, während die jetzige Methode nichts als ein „Abstraktionsverfahren" oder eine metaphysische Methode ist. In diesem Sinne kann man sagen, dass BACON das Beste zurückbehalten und unausgeführt gelassen habe.

Haben wir jetzt erkannt, dass beide Teile vom Objekt und Subjekt unvereinbar sind, dass mindestens einer von beiden falsch sein muss, so kann es nicht zweifelhaft sein, welcher das ist. Der Teil vom Objekt ist nicht zu gebrauchen, schon weil er gegen das zu alleroberst stehende Prinzip von der Hinführung des Geistes auf die Natur verstösst. Dagegen ist der subjektive Teil im ganzen richtig, doch sagt er zu wenig. Er enthält nur negative Bestimmungen, die uns heute als ganz selbstverständlich erscheinen, nämlich dass der Forscher nicht seiner Phantasie, nicht dem Sinn der vulgären Ausdrücke nachgeben darf und ähnliches. Wir vermissen in diesem Teile eine nähere Beschreibung der Kompetenz der in Thätigkeit tretenden Kräfte, des Verstandes und der Sinne. Ich sage absichtlich „näher", denn dunkel tritt BACONS Ansicht auch hierüber uns entgegen, und das ist dann gleich wieder eine falsche. Er scheint nämlich nicht übel Lust zu haben, den Sinnen eine selbständige, ohne Verstandes Hilfe beobachtende Thätigkeit zuzuweisen, während doch die sensuellen Leistungen nicht absolut von den begrifflichen zu trennen sind. Ja noch mehr, er leugnet jede Verstandesthätigkeit vor der sinnlichen, wobei ihm übrigens

vollkommen entgangen ist, dass seine eigene Methode dennoch auf rein verstandesmässigen Annahmen beruht, da er voraussetzt, dass eine Erscheinung mit ihrer Ursache da sein muss und umgekehrt, dass sie mit ihr wachsen und abnehmen muss. Dieses Leugnen hätte ihn folgerichtig zu dem Verbot des Experimentes führen müssen. Gerade die schwache Stellung, die in seiner Methode der Intellekt einnimmt, lässt sich aber aus seiner Opposition gegen die Scholastik erklären. Er schoss in seinem Reformeifer über das Ziel hinaus. Statt dass er an die Stelle der rein verstandesmässigen Forschung die sinnliche und intellektuale setzte, wollte er eine fast rein sinnliche, die jeder ausüben könne, einführen.

Endlich erklärt sich nun aus der völligen Incongruenz der beiden ersten Teile auch der traurige Zustand des dritten, eigentlich methodischen Teiles. Wie BACON in Benutzung der Listen von seinen Vorschriften abweicht, lässt sich im einzelnen nachweisen. Dann verweist er wiederholt auf eine erst aufzustellende Historia naturalis, ein reines Unding, weil es völlig unausführbar ist, alle Dinge zu beobachten, und man nie sicher sein, nie beweisen kann, dies Ziel erreicht zu haben. Was nach dieser Historia zu thun übrig bleibt, ist nichts als eine Redaktion und Exklusion der einzelnen gefundenen Teile oder causae efficientes. Auch weiss man absolut nicht, was denn jene Teile für Merkmale haben. Die einfache Bestimmung als gröbere Teile, sich bietende Teile ist völlig ungenügend, wie BACON selbst zu fühlen scheint und sicher selbst beweist, indem er z. B. natura coelestis in der Sonnenwärme sieht. Man vermisst eine praktische Definition, ja überhaupt eine Definition.

Was nach allem übrig bleibt als guter Kern, ist das von vornherein ausgesprochene Prinzip der Hinrichtung des Geistes auf die lebendige Natur. Die Entwickelung dieses Prinzipes in Form einer Methode ist aber gänzlich unbefriedigend. Und BACON hat selbst seine Unfähigkeit sehr wohl begriffen, und es war im Grunde auch sachlich unmöglich, jene Entwickelung alsbald zu geben. Die ganze Induktion beruht auf Erfahrung, und ebenso setzt die Theorie der Induktion eine praktische Naturwissenschaft voraus. BACON kann sich jedenfalls rühmen, zu einer solchen eine kräftige Anregung gegeben und zugleich auf sie als die Lehrmeisterin der Theorie hingewiesen zu haben in den Schlussworten des I. Buches des N. Organ.: Neque tamen illis nihil posse addi affirmamus: sed contra nos qui mentem respicimus non tantum in facultate propria,

sed quatenus copulatur cum rebus, artem inveniendi cum inventis adolescere posse statuere debemus.

Einige Bemerkungen zu Falckenbergs Abhandlung über die Entwickelung der Lotzeschen Zeitlehre[1]).

Von

Reinhold Geijer (Upsala).

Nur ein paar kleine Bemerkungen möchte ich Ihrem im vorigen Bande erschienenen Aufsatze nachschicken.

1. Seite 186, unter 1 c), haben Sie mir eine — in vergröbernder Weise ausgedrückte — „Konstruktion" unterschieben wollen, welche ich durchaus nicht als die meinige anerkennen kann. Hier liegt ein Missverständnis vor, das zu entfernen mir angelegen ist. Wenn ich geglaubt habe, LOTZES ontologische Grundanschauungen als „wesentlich empiristisch" bezeichnen zu können, so habe ich damit eben nur sagen wollen, dass sie mir die objektive Geltung der Zeit — oder genauer des zeitlichen Geschehens überhaupt zu begünstigen schienen; und dies zwar hauptsächlich insofern, als HERBART gegenüber die innere Veränderlichkeit des Wirklichen immer sehr stark betont wird. Wie schon bemerkt, habe ich hier eine in Schweden übliche Terminologie benutzt, nach welcher durch die Termini Empirismus und Rationalismus ungefähr derselbe Gegensatz bezeichnet zu werden pflegt, den Sie, mit Anschluss an die KANTische Terminologie, lieber so ausdrücken wollen, dass Sie von der Realität oder Idealität ganz speziell des zeitlichen Geschehens reden.

2. Wenn Sie mir Seite 188 entgegnen: „Mir erscheint zeitlose Veränderung nicht als logischer Widerspruch, und der Name des Mystischen beraubt die so benannte Sache noch nicht ihrer Wahr-

---

[1]) Vgl. Band 105, Heft 2, S. 178—210.

heit oder Denkbarkeit", so will ich hierüber nicht mit Ihnen streiten; — um so weniger als unsere Ansichten in der Hauptfrage, d. h. über den „metaphysischen Wert" der Zeit und der Zeitlichkeit sachlich nicht — oder wenigstens nicht wesentlich — divergieren, ob ich gleich meinesteils solche Ausdrucksweisen wie zeitlose Veränderung oder zeitloses Geschehen (resp. zeitlose „variierbare That" vgl. S. 200) mir nur höchst ungern aneignen möchte. Jedenfalls aber würde meine „persönliche Überzeugung von der Unmöglichkeit zeitlosen Geschehens" mich nicht im mindesten verhindert haben, LOTZES ontologische oder metaphysische Gedanken oder Grundanschauungen in solcher Weise aufzufassen oder zu interpretieren, wenn ich in seinen mir näher bekannten früheren Darstellungen dieser Grundanschauungen irgend welche dahin zielende Andeutungen gefunden hätte. Nur habe ich dergleichen nichts oder doch, wie mir schien, gar zu weniges angetroffen, gar vieles aber, was sich zunächst wenigstens und zwar ganz ungezwungen in entgegengesetzter Richtung deuten liess. Dies gilt nun besonders von dem grössten und im ganzen weitaus bedeutendsten — und, wie ich deshalb annehmen zu dürfen glaubte, auch in dieser Hinsicht wichtigsten — seiner früheren Werke, nämlich von dem Mikrokosmus. Den erst im letzten Kapitel des III. Bandes dieses Werkes zum Vorschein kommenden Anschluss an KANTS Lehre von der Idealität der Zeit habe ich ja selbst ausdrücklich hervorgehoben, wie ebenfalls auch die hiermit übereinstimmenden oder doch jedenfalls in derselben — nach meiner schwedischen Terminologie rationalistischen — Richtung gehenden Äusserungen in den Grundzügen der Religionsphilosophie und der Metaphysik.

3. Ich kehre zurück zu Seite 186, welche in folgende Worte ausmündet: „Hätte GEIJER das Schlusskapitel des Mikrokosmus mit diesem Erstlingswerk (LOTZES kleiner Metaphysik) verglichen, so würde ihm der ‚Anschluss an KANT' nicht mehr ‚wenig vorbereitet' vorgekommen sein." — Gewiss nicht. Hier liegt das Punctum saliens, der nächste und zwar an sich zureichende Erklärungsgrund dazu, dass ich die Entwickelung der LOTZEschen Zeitlehre nicht in demselben Lichte habe auffassen und verstehen können, in der sie jetzt von Ihnen dargestellt ist. Und so muss ich Ihnen wiederum ganz Recht geben in dem, was Sie Seite 196 sagen: „Das ausschlaggebende Argument, GEIJER gegenüber, ge-

währt die kleine Metaphysik 1841." Ich will Ihnen ganz unumwunden gestehen, dass Ihre Auszüge aus dieser kleinen Metaphysik mich vollkommen davon überzeugt haben, dass meine Vermutungen über LOTZES Stellung zum metaphysischen Zeitprobleme während der früheren Periode seines Denkerlebens nicht zutreffend gewesen sind. Ihrerseits werden Sie mir zugeben — und haben ja schon gewissermassen zugegeben —, dass diese meine Vermutungen die nicht nur am nächsten liegenden, sondern beinahe einzig möglichen waren für jedermann, der, wie ich, LOTZES kleine Metaphysik nicht näher kannte, — zumal wenn er (wie ich) auch „nicht wissen konnte", dass LOTZES posthum erschienenen Grundz. der Metaphysik den Text der Diktate von 1865 geben (Vgl. S. 201).

Dass ich LOTZES kleine Metaphysik nicht durchgelesen und gründlich genug studiert habe, ehe ich meine oben genannten Vermutungen niedergeschrieben und drucken lassen, dieses Peccatum omissionis bedaure ich sehr, darf aber wohl als Entschuldigungsgründe anführen: 1. dass dieses längst vergriffene „Erstlingswerk" LOTZES mir damals nicht zugänglich war; 2. dass ich gar keine Veranlassung hatte zu glauben, dass es in der betreffenden Hinsicht besonders wichtig oder ergiebig sein sollte; und schliesslich 3. dass, wie schon in meinem früheren Briefe betont wird, meine eigentliche Hauptaufgabe war, dem Zeitkapitel der späteren Metaphysik 1879 eine eingehende und zwar kritische Behandlung zu widmen, während ich nur einleitungsweise versuchen wollte „einen bescheidenen Beitrag auch zur Entwickelungsgeschichte der LOTZEschen Philosophie" zu liefern. Mag nun dieser Versuch nicht in jeder Hinsicht glücklich ausgefallen sein, so kann ich ihn doch nicht bereuen, wenn er auch nur indirekt den nächsten Anlass gegeben hat zu Ihrer sehr viel ausführlicheren und gründlicheren Erörterung der ebenso schwierigen wie interessanten Frage nach der Entwickelung der LOTZEschen Zeitlehre.

Moritz Carriere †.

Von

P. von Lind.

Im ursprünglichen Anschluss an Hegel, doch später von ihm abweichend, erkannte es Carriere als seine Aufgabe, den pantheistischen, absoluten Idealismus Hegels, unter Anlehnung an Kant und den älteren Fichte, zum spekulativen oder ethischen Theismus umzubilden. Mit Aufgeben des Hegelschen Standpunktes und unter Einfluss Schellings gewann Carriere seinen eigenen Standpunkt in jenem vermittelnden Idealrealismus oder Realidealismus; auch der Einfluss Lotzes, Ulricis, Weisses u. a. ist bemerkbar. In theistischer Hinsicht vertrat Carriere einen entschiedenen Monismus, indem er die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit des Pantheismus und andererseits des Theismus klar erkannte.

„So ist das All in Wahrheit Eins, ein Kosmos, Entfaltung der Einheit, die ihrer selbst inne wird, die im Unterschied auseinandergeht, um in der Verbindung des Mannigfaltigen das Leben zu verwirklichen, Fürsichsein, Selbstgefühl, Selbstgenuss zu erlangen ... Das ist nicht leblose Einerleiheit, das ist die Energie der Einheit, die durch den Unterschied, den sie in sich selbst setzt, sich selbst verwirklicht und zu sich selbst kommt. Das, meine ich, ist echter Monismus [1]."

Hiermit wäre ein äusserer Umriss des philosophischen curriculum vitae Carrieres gegeben, doch nichts von seinem mächtigen Inhalt. Ja, mächtig ist dieser Inhalt, der in einer geradezu erstaunlichen harmonischen Verinnerlichung den heutigen realen Bedürfnissen und den unabweisbaren sittlichen und idealen Forderungen des Lebens gerecht zu werden sucht. Das seinem Ende sich zuneigende Jahrhundert hat in der That einen Mann verloren, dessen Verlust in einer Zeit wie der unserigen doppelt schmerzt, da der Heimgegangene nicht nur zu den grössten und edelsten Geistern des 19. Jahrhunderts gehörte, sondern dessen Wirken

[1] „Die sittliche Weltordnung", II. Aufl. 1891, S. 415.

gerade für unser Zeitalter, welches einem krassen Materialismus, ja Nihilismus in Politik, Kunst und leider auch zum Teil in der Philosophie ergeben ist, von der allergrössten Bedeutung war. Wenn irgend jemand, so war es CARRIERE, der mit grosser Thatkraft den heute als unbrauchbar verschrieenen Idealismus nicht nur als eine feste Burg gegen alles Anstürmen von Realismus, Pessimismus und NIETZSCHES Nihilismus siegreich verteidigte, sondern vor allem nachwies, dass der Idealismus durchaus nicht der Philosophie allein angehört; denn wie die ewigen, unveränderlichen Ideale der Metaphysik, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit das gesamte Dasein, Kunst und Kulturgeschichte ermöglichen, tragen und durchdringen, so wies CARRIERE dem Idealismus seine praktische Stellung inmitten des heutigen bewegten Daseins an, um die realen und unabweisbaren idealen Forderungen des Daseins zu versöhnen, freilich allein um des Ideals willen, denn Wert und Würde des Daseins müssen schliesslich auf Gott, den Quell aller Ideale und den Träger aller Dinge zurückgeführt werden. Und das ist das grosse unvergängliche Verdienst CARRIERES, welchem zuversichtlich schon jetzt eine ganz andere Würdigung würde zu teil geworden sein, wenn das deutsche Volk und die moderne realistische Tendenz der Philosophie den Hingang dieses grossen Mannes nicht nur chronistisch registrierte, sondern in der That die ganze Grösse des erlittenen Verlustes nachzuempfinden im stande wäre. Doch zu diesem enormen Aufschwung und zu dieser inneren Wiedergeburt ist Deutschland noch nicht fähig, aber es werden andere Zeiten kommen, in denen man nicht allein zu den heutzutage seitens des revolutionären Socialismus entthronten deutschen Dichterfürsten zurückgreifen und mit der Röte der Scham es wahrnehmen wird, auf welch entsetzlichen Abwegen die heutige redende und bildende Kunst wandelt, sondern wo man auch zu CARRIERES Schriften wie zu einem vergessenen, ja klassischen Schatz zurückgreifen und mit Freude und Staunen zugleich es erkennen wird, wie CARRIERE das ewige Wesen der Kunst erkannte. Hier ist der edle Mann nur mit dem grossen WINCKELMANN zu vergleichen, allerdings mit dem Unterschied, dass WINCKELMANNS befreiende That den geeigneten Boden vorfand, der dem ersteren gänzlich versagt blieb. Und welche Fülle von Gedanken drängen sich uns in des Heimgegangenen Schriften entgegen, aus denen der Fleiss und die hohe Begabung eines deutschen Gelehrten uns

entgegentreten! War es doch nicht allein die Ästhetik, die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung in Leben und Kunst, in welcher CARRIERE uns als einer der grössten Ästhetiker entgegen tritt, sondern namentlich unter den übrigen Werken das grosse fünfbändige Hauptwerk: „Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung und die Ideale der Menschheit." Hierher gehören ferner: „Die Poesie, ihr Wesen und ihre Formen mit Grundzügen der vergleichenden Litteraturgeschichte", sodann: „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit und ihre Beziehungen zur Gegenwart", ferner „Die sittliche Weltordnung", „Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk", „Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart". „Goethes Faust, mit Einleitung und Erläuterungen", schliesslich, „Agnes, Liebeslieder und Gedankendichtungen" (sämtlich im Verlag von F. A. Brockhaus, Leipzig), sowie eine ganze Reihe in Zeitschriften erschienener Artikel.

Diese Werke nur einigermassen eingehend zu würdigen, dazu ist hier nicht der Raum, sie sind Gottlob zum Teil ja auch längst Eigentum des gebildeten Teiles des Volkes geworden. Was alle Werke CARRIERES so anziehend macht, das ist die sonnige Klarheit der Gedanken, auch in den schwierigsten spekulativen Fragen, der plastische Stil, die urgesunde Anschauung und vor allem der thatenkräftige, alles in eine höhere Sphäre erhebende Idealismus, sei es nun, dass uns der Verfasser die Idee des Schönen analysiert, oder die Anfänge der Kultur und das orientalische Altertum, oder Hellas und Rom unseren geistigen Augen vorführt, oder der Renaissance und Reformation in Bildung, Kunst und Litteratur gedenkt, es ist überall die nämliche wunderbar plastische Darstellungsweise, die tiefe poetische Empfindung und der tiefe Gedankeninhalt, kurzum das ideale, reine, durch und durch harmonische und somit klassische Wesen CARRIERES, welches den Leser mit der nämlichen erquickenden Harmonie erfüllt und Herz und Verstand im Sturme für sich gewinnt.

„Herz und Verstand" — die beiden allgewaltigen Triebfedern im menschlichen Leben, die sich heute mehr denn je befehden, beide zu versöhnen, und den Frieden zwischen Kopf und Herz herzustellen, das war es, worauf der edle Verstorbene immer und immer wieder hingewiesen hat, um so der allwaltenden sittlichen Weltordnung, die alles Sein durchdringt, die ihr allein gebührende

Herrscherstellung anzuweisen. Wie wahr ist es, wenn er darüber u. a. äussert:

„Folgt aus unserer Ansicht vom Wesen der Dinge auch das Gesetz unseres Handelns wie das Gewissen es gebeut, erkennen wir einen Emporgang in der Natur wie in der Geschichte, dann wird auch für den einzelnen der Friede zwischen Kopf und Herz geschlossen, auch für das Volk die Kluft überbrückt, die heute noch zwischen Glauben und Wissen bedrohlich klafft: es geschieht im Verständnis und in der Anerkennung der sittlichen Weltordnung“[1]).

Das ist der grandiose Grundgedanke CARRIERES, der überall wiederkehrt, und mit Recht erkannte der grosse Geist dieses Mannes, dass Philosophie nicht nur auf ihr eigenes Gebiet sich zu beschränken habe, unbekümmert um das Dasein einer ganzen Kultur der Menschheit, unbekümmert um eine herrliche, fast zweitausendjährige Kunstentwickelung, nein eine Weltordnung muss mehr sein, als ein Zusammenstimmen und einwandsfreies Abwägen spekulativer Ideen, eine göttliche, eine sittliche Weltordnung muss das gesamte Dasein umfassen und durchdringen, und die göttlichen Menschheitszwecke an den höchsten Aufgaben der Menschheit, an Kultur und Kunst, wie die Sonne allbelebend und mächtig strahlend sich zeigen. Und diese hochwichtige kulturhistorische Mission, diese äusserst wichtige Stellung, welche CARRIERE mit Recht einer göttlich-idealen Philosophie (die somit wieder mit ihm ihren Platonischen Herrscherthron besteigt) der Wissenschaft von den Prinzipien aller übrigen Wissenschaft vindizierte, diese That CARRIERES bleibt sein grosses, unvergessliches Verdienst um die Philosophie.

Während so die grössten Gedanken und Offenbarungen aus der Werkstätte eines deutschen Gelehrten weltumfassend und alles aufgebaut aus einer ästhetischen, künstlerisch feinsinnigen, poetischen und dabei kritischen Natur hervorgingen, so war der äussere, so einfache Lebenslauf dieses seltenen Mannes fast das Widerspiel seiner grossen, idealen Heilsgedanken, wie ja Grösse und Tiefe fast immer — nur LEIBNIZ macht hier eine Ausnahme — aus einem dem geräuschvollen Dasein abgewandten Leben gewonnen werden

[1]) CARRIERE, Die sittliche Weltordnung (zweite erweiterte Auflage) Vorwort S. V. VI.

können. Geboren am 5. März 1817 zu Griedel im Grossherzogtum Hessen, studierte CARRIERE in Giessen, Göttingen, später in Berlin, habilitierte sich in Giessen, ward 1849 daselbst ausserordentlicher Professor und wurde 1853 an die Universität München berufen, wo er bis zu seinem nunmehr erfolgten Tode als ordentlicher Professor verblieb; auch war CARRIERE lange Jahre an der Kunstakademie zu München als Professor thätig. Noch im vorigen Jahre erlebte der greise Gelehrte, den der Zauber geistiger Jugendfrische und hervorragend liebenswürdigen Wesens anmutsvoll auszeichnete, die Freude, dass seine „Religiösen Reden für das deutsche Volk", dessen Wohl und Wehe seiner grossen Natur und seinem warmen Herzen besonders am Herzen lag, in einer dritten Auflage erschienen, gerade dasjenige Werk, welches die hohe, ethische Mission, zu welcher die Philosophie heute mehr denn je berufen ist, aufs klarste enthüllte. 1856 war die zweite Auflage erschienen, 1894 die dritte, ein Beweis dafür, dass das deutsche Volk doch im allgemeinen nicht ganz gleichgiltig an so wichtigen Dingen vorüberging, wenn auch die Ultramontanen ihnen „wenigstens die Ehre erwiesen", wie CARRIERE humoristisch bemerkt, „sie auf den Index zu setzen". Die „Religiösen Reden" waren ein Wort zur rechten Zeit; es konnte dem Scharfsinn CARRIERES nicht entgehen, welch entsetzliche Verirrungen die Glaubenslosigkeit zeitigte, und wie diese vor allem in erschreckender Anzahl Morde und Selbstmorde hervorruft. Rückkehr zum Glauben, zu Gott, das war die beherzigenswerte Predigt des grossen Mannes und in richtiger Würdigung dieser unendlich wichtigen Frage brechen aus seinem tiefen und bewegten Innern die Worte hervor:

„Ich kann mir nicht vorstellen, wie unser deutsches Volk religionslos leben soll; ich kann mir auch gar nicht vorstellen, dass die Massen, denen man den Materialismus predigt, sich der Folgerungen desselben enthalten werden. Wenn es für sie keinen Gott, keine sittliche Weltordnung, keinen Unterschied von Bös und Gut, kein Gewissen, kein Recht und Unrecht mehr giebt, sondern nur sinnlichen Genuss, nur die unabänderlichen, unfreiwilligen Wirkungen von blinden Stoffen und Kräften, nur das Recht des Stärkeren im Kampfe ums Dasein und gegen das Elend der Welt, so werden sie vielmehr als blinde Massengewalten diesen Kampf führen und in die Barbarei zurückstürzen, aus welcher die Menschheit sich durch die Anerkennung idealer Güter und Zwecke

durch eine Ordnung, das Leben nach sittlichen Prinzipien erhoben hatte."

In eben so genialer Weise erkannte CARRIERE, dass das Christentum denn doch noch nicht, wie v. HARTMANN will, mit Stumpf und Stiel ausgerottet zu werden verdient, um einer neuen pessimistischen Heilsphilosophie des Unbewussten Platz zu machen. Unbewusstes und — Christentum, fürwahr ein schlimmer Tausch! Mit der CARRIERE eigentümlichen kritischen Schärfe, und seiner gesunden Vernunft, die wahrlich, wie v. HARTMANN, SCHOPENHAUER und NIETZSCHE u. a. indirekt beweisen, als Grundstein und als Prüfstein aller Philosophie von heute ab zu gelten hat, um endlich einmal hier den Augiasstall moderner pessimistischer Weltverbesserer auszukehren, erkannte CARRIERE vielmehr in seinen „Religiösen Reden" wie in seinem „Leben Jesu" den unvergänglichen, ethischen, gewaltigen Kern des Christentums als allen Zeiten trotzend an. Gerade die Gegenwart, welche sich von dem vom Christentum geforderten ersten Gebot der Nächstenliebe so himmelweit abgründlich wegverirrt hat — traurig genug, das konstatieren zu müssen — hat für das Christentum und seine hehre, ewige Mission, deren Wesen sich völlig mit den letzten kulturhistorischen idealen Menschheitszwecken identifiziert, alles und jedes Verständnis verloren. Wie eine Mahnung ganz zu rechter Stunde, wie eine flehende Bitte, in welche CARRIERE sein grosses, weittragendes philosophisches und ideales Bekenntnis niederlegte, und doch wieder so einfach, so schlicht, so unbezwinglich wahr und so freudig und gläubig klingen seine Worte wie ein echtes εὐαγγέλιον, wenn er sagt:

„Wir sollen vollkommen werden, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist; wir sollen Gott über alles lieben wie uns selbst — mit diesen Worten sind die von mir philosophisch erörterten Grundsätze der Ethik von Jesus mit religiöser Weihe verkündigt. Nicht weil sie uns Nutzen bringen, sondern um ihrer selbst willen, um der Verwirklichung unserer Bestimmung, unseres Lebensideals willen sind sie ausgesprochen. Die deutsche Wissenschaft in KANT und FICHTE hat sie mit aller Strenge gegenüber dem Egoismus der Franzosen, dem Utilitarismus der Engländer festgehalten. Unter ihrem Banner hat der deutsche Geist auch dem nationalen Leben seine Unabhängigkeit von der Fremdherrschaft und die politische Einigung des Vaterlandes errungen; — sollen wir nun

geistig uns der Fremdherrschaft unterordnen? Lieber wollen wir der deutschen Wissenschaft ihre eigentümliche Ehre behaupten, auf dem gut gelegten Grunde mutig weiterbauen, das Sittliche nicht zum Mittel herabwürdigen, sondern es als Zweck des Lebens bewahren."

Es ist indessen selbstverständlich, dass der edle Mann allem religiösen Afterdienst, allem dogmatischen Dünkel und hohlen Formelwesen auf das Entschiedenste entgegentrat, gerade wie KANT. Nichts dünkte ihm schlimmer als geistlicher Despotismus und in richtiger Würdigung seiner weittragenden Bedeutung wandte er sich mit aller Schärfe gegen denselben, als vor nunmehr 25 Jahren nicht nur von Frankreich, sondern von Rom die Gefahr drohte.

„Wie war es doch vor wenig Wochen?" . . . . schreibt Carriere. „Da drohte der geistliche und weltliche Despotismus in Rom und Paris, der Papst Pius IX. und der Kaiser Napoleon III. mit ihren Söldnern dem Germanentum die Unterdrückung des selbständigen Lebens, des wissenschaftlichen Forschens, als vernunftgemässen Glaubens, des religiösen Friedens durch das Joch der Satzung, durch die angemasste Unfehlbarkeit eines sterblichen Menschen, der fortan der alleinige Verwalter der Wahrheit sein wollte, an[1])."

Mit Recht dünkte ihm dies „ein Schwindelbau der Lüge und der Tyrannei", wie es weiter unten heisst, und die Wahrheit, die Göttlichkeit der Wahrheit verteidigte er nicht nur gegen dogmatische Anmassung, sondern gegen alle ihre Feinde. Namentlich, wie schon angedeutet, war es FRIEDR. NIETZSCHE, dessen krankhafte, haarsträubende Parodien auf Wahrheit CARRIERES scharfe Kritik herausforderten, und gegen ihn wie gegen den feigen Pessimismus überhaupt sind die Worte gerichtet:

„Die gegenwärtige Welt ist nicht vollkommen, ist nicht die seinsollende, aber sie ist die Bedingung dazu, und darum doch ihr Sein ihrem Nichtsein vorzuziehen. Gerade, dass wir die Idee des Besseren, Seinsollenden in uns tragen, bürgt uns für den Kern des Guten im Innern von uns selbst und von den Dingen. Wenn aber das Gute, das Wahre durch freie That verwirklicht sein wollen, so kann ja alles Ideale gar nicht unmittelbar wirklich

[1]) CARRIERE, Die sittliche Weltordnung, Einleitung S. 1.

sein, so muss alles Lebendige, zumal das Geistige sich emporarbeiten und duldend wie handelnd seinem Ziele nachjagen, sein Heil verdienen. Die Not, der Kampf ums Dasein sind die Hebel der Entwickelung, das Leid verhütet den Übermut, die Überhebung, die Selbstsucht, oder straft und dämpft sie, Schmerz und Liebe erziehen die Seele[1])".

Hiermit sind wir zum ethischen Theismus, dem Kernpunkt von CARRIERES ganzem Wesen gelangt, auf ihn baut er alles übrige auf, und die Thatsache des Sittengesetzes liefert ihm den Gesamtzweck des Daseins, und wie KANT Gott und Unsterblichkeit einfach als Postulate der praktischen Vernunft bezeichnete, so folgert CARRIERE ähnlich aus der sittlichen Grundidee, aus der Entfaltung unseres eigenen Ichs Vergeltung und Unsterblichkeit, wenn er sagt:

„Wir erkannten die Seele als Organisationskraft, geknüpft an die Bedingungen des Anorganischen, aber begabt mit dem Triebe und dem Bildungsgesetze der Selbstgestaltung; so trägt sie den Quell des Lebens und Bewusstseins in sich und entfaltet sich in beiden, sobald ihr die Bedingungen dazu gegeben sind. Hören diese Bedingungen für sie auf, so endet die gegenwärtige Daseinsform, ... aber sie selbst, ihre Organisations- und Denkkraft ist damit nicht vernichtet . . . .[2])."

Und später heisst es:

„Wir tragen aber eine innere, unerschöpfliche Unendlichkeit in uns, wir kommen hier nicht zur vollen Entwickelung, zu unserer Bestimmung, das Gute, Wahre und Schöne sind uns Ideale, die mit jeder Errungenschaft, mit jeder Verwirklichung in That, Erkenntnis und Bild sich steigern und immer wieder die Wirklichkeit überschweben. Für die Realisierung des Guten wie für unsere Selbstvervollkommnung fordern wir Unsterblichkeit[3])."

Und mit dieser urgesunden Anschauung des grossen Mannes schliessen wir. Würde sie zum freudigsten Bekenntnis aller, dann würde alles Leid überwunden werden, dann würde an Stelle eines schwächenden und ungesunden Pessimismus und der lähmenden Glaubenslosigkeit der thatenkräftige Idealismus und die

[1]) Ebendaselbst S. 359 und 360.
[2]) Ebendaselbst S. 366.
[3]) Ebendaselbst S. 368

mächtige Kraft, die der Glaube an Gott verleiht, treten, wie ihn CARRIERE predigte, und für den er sein ganzes Leben lang gestrebt und gerungen hat. Eine solch hehre Geistessaat kann nicht untergehen, sie schafft ewig das Gute, Worten und Werken folgt die Unsterblichkeit, und wie von allen Grossen dieser Erde, so gilt auch von dem edlen Dahingeschiedenen des Dichters Wort:

„Es kann die Spur von seinen Erdentagen
Nicht in Äonen untergehn!"

München im Januar 1895.

Recensionen.

Litteratur über HOBBES.

1. BERNHARD GÖHNE: Über HOBBES' naturwissenschaftliche Ansichten und ihren Zusammenhang mit der Naturphilosophie seiner Zeit. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt. Dresden 1886. B. G. Teubner. 77 pp.
2. EDUARD LARSEN: THOMAS HOBBES' filosofi. Analyse og Karakteristik. Kjöbenhavn 1891. Jul. Gjellerups Forlag. 268 pag.
3. GEORGES LYON, maître de conférence a l'École normale supérieure: La Philosophie de HOBBES. Paris 1893. F. Alcan. 220 pag.
4. (L'année philosophique publ. sous la direction de F. PILLON. 3me année 1892. Darin:) F. PILLON: L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke. Paris 1893. F. Alcan. pag. 77—212.

Wenn man oft beklagen muss, dass die Gelehrten-Republik keine gemeinsame Sprache mehr hat, so giebt dazu besondere Ursache der Umstand, dass die kleineren Länder sich jetzt so schwer vernehmbar machen können; hierunter leiden ohne Zweifel auch die skandinavischen Nationen, bei denen die wissenschaftliche Kultur so alter und regsamer Pflege sich erfreut. Die vorliegende Schrift (2) eines Dänen ist eine philosophische Doktordissertation, die nicht allein durch Umfang und elegante Ausstattung sich auszeichnet. Sie ist eine sehr gründliche Studie, die auf das ganze Gebiet des HOBBEsischen Denkens mit Verstand und Urteil sich bezieht. Eine kurze Einleitung handelt über das Leben des Philosophen (S. 1—10); dann folgt ein Auszug des Systems nach den Schriften de Corpore (S. XV, 92) und de Homine (S. 93, 136) unter fortwährender Beziehung auf die Elements of Law und auf des Referenten „Anmerkungen über die Philosophie des HOBBES" und andere Beiträge. Ein Exkurs behandelt die Lehre

von Freiheit und Notwendigkeit (S. 137—153), ein anderer HOBBES und DESCARTES (S. 154—175). Es folgen dann „Abschliessende Bemerkungen“ über die ganze theoretische Philosophie und über HOBBES' philosophische Individualität (S. 176—193). Hiernach sind Ethik und Staatslehre abgehandelt (S. 194—236) und kritische Erörterungen hierüber hinzugefügt (S. 237—265). Endlich wird ein Abschluss des Ganzen gewonnen, der besonders über HOBBES' Rationalismus sich auslässt (S. 266—268). Verfasser nennt diesen einen naiven Rationalismus, weil er der erkenntnistheoretischen Entwickelung vorausliege, die erst mit LOCKE beginne. Ich will hierüber nicht streiten; hervorheben aber will ich, dass Verfasser über HOBBES' Verhältnis zu BACON völlig im klaren ist (S. 2, 3) und ganz treffend bemerkt, der entscheidende Beweis gegen jene willkürlich angenommene Abhängigkeit liege in beider Schriften, man fühle, dass eine ganz verschiedene Grundbetrachtung oder richtiger Grundempfindung sie trage, — eine Wiederholung des von mir Ph. Monatshefte XXIII S. 294 f. not. angeführten Urteils eines Zeitgenossen, THOMAS SPRATS. Es ist wahr, dass BACON schon früh in den Ruf gekommen war, die mechanische Physik mitbegründet zu haben: wir sehen dies besonders aus SPINOZAS Korrespondenz mit OLDENBURG; wo aus OLDENBURGS Munde BOYLE spricht, der in seinen Schriften BACON oft einen profound naturalist nennt; für BOYLE, der die mechanischen Prinzipien durchführen und auf Chemie übertragen wollte, war es gewissermassen geboten, sich in seinem Vaterlande nach einem bei kirchlich Gutgesinnten besser berufenen Vorgänger umzusehen, als HOBBES es war; auch dessen Feind WALLIS hatte schon 1643 über BACONS Wärmetheorie geschrieben und ihn neben GALILEI genannt (RÉMUSAT, BACON S. 410) und später in einer selbstbiographischen Skizze dem Einflusse der „GALILEI-BACONischen“ neuen Philosophie die Gründung der Londoner Sozietät von 1645 zugeschrieben[1]). BOYLE hingegen, dessen Stellen über BACON ich (vor vielen Jahren) gesammelt habe, spricht immer nur von den Anregungen zur Naturgeschichte und zu Experimenten, welches Gebiet er freilich nicht gesonnen ist, von dem rationalen oder mathematischen Teile der Naturwissenschaften so scharf zu scheiden, wie HOBBES es thut; dass BOYLE BACON für den Miturheber der mechanischen Physik — neben DESCARTES — ausgab, können wir, so viel ich sehe, nur aus jenem SPINOZAschen Briefwechsel erkennen. Das Auseinandergehen der mathematischen und der Experimentalphysik, wofür die Begründung der Royal Society im Sinne der letzteren so charakteristisch

[1]) Account of his own life in a letter of JOH. WALLIS published in the Appendix to Hearne's preface to Longtoft's Chronicle no. IX.

ist, wäre wohl einer besonderen Erforschung wert. — Wie in dieser Frage, so folgt in mehreren kritischen Punkten der dänische Gelehrte einer richtigen, auf genauer Kenntnis der HOBBEsischen Schriften beruhenden Einsicht; wie sehr er auch mit den wirklich nützlichen Hilfsmitteln vertraut ist, zeigen die Zitate aus dem erst ein Jahr zuvor erschienenen zweiten Bande von LASSWITZ' Geschichte der Atomistik. Ich möchte nur auf eine Stelle kritischen Bezug nehmen, wo der Verfasser den systematischen Plan des HOBBES — wie dieser selbst damit gerungen hat, in einer Weise, die für die Technik grosser Systeme sehr merkwürdig ist, würde noch eingehender Untersuchung wert sein — nicht richtig versteht. Er meint, dass HOBBES in De Corpore den Menschen mitbehandele, insofern als er in Wechselwirkung mit anderen Körpern, den Objekten, trete; und er stimmt ROBERTSON (HOBBES S. 114) zu, dass diese „Physiologie und Psychologie" in diesen Rahmen ganz und gar nicht gehöre, sondern mit der Optik zu De Homine; ROBERTSON hatte gemeint: oder als philosophische Frage an den Anfang des Systems. Sie übersehen dabei die Ursache dieser Unordnung; auch ich bin erst neuerdings darauf aufmerksam geworden. HOBBES hat anfänglich die Wahrnehmung nur in seinen systematischen Plan gebracht um ihres Objektes, der Qualitäten willen: um das Licht, den Schall u. s. w. physikalisch zu erklären, ist ihm der Bezug auf die Subjekte, denen sie inhärieren, notwendig. Und er meinte, weil er das richtige Prinzip dafür habe und die Wahrnehmung aus Bewegungen im Objekte und im Körper des Wahrnehmenden ableiten könne, dass dieser Teil der Physik zu den demonstrierbaren gehöre; und wenn ich richtig sehe, so hat er anfangs nur Demonstriertes in seinem Systeme zu geben gemeint. Ich muss mich sehr irren, wenn uns nicht in De Corpore I, 6, 6 der Grundplan erhalten ist, nach dem er sein synthetisches Verfahren sich vorgestellt hat; die wirkliche Einteilung weicht davon ab. Auf die Philosophia prima sollte folgen 1. die Geometrie, 2. die Lehre von der Bewegung, 3. die Lehre von der Wahrnehmung, diese als unerlässliche Einleitung zu 4. der Lehre vom Lichte u. s. w. Die letzten beiden Teile zusammen heissen Physik; die vier Teile aber zusammen „enthalten alles, was in der Naturphilosophie durch eigentliche Demonstration erklärt werden kann". Wenn von speziellen Naturerscheinungen Rechenschaft gegeben werden solle, so müsse entweder auf diese demonstrierten Teile der Wissenschaft rekurriert werden, „aut omnino ratio non erit sed conjectura incerta"[1]). Dann folgt der (ursprüngliche) Plan von De Homine

[1]) Zu bemerken ist noch, dass in diesem Zusammenhange vorher (§ 5) der Satz, dass alle Veränderung in Bewegung besteht, als von selbst verständlich und keines Beweises bedürfend hingestellt war.

mit den Worten: Post Physica ad Moralia veniendum est, in qua (sc. parte) considerantur motus animorum . . ., sie folgen auf die Physik, weil sie ihre Ursache haben in Wahrnehmung und Vorstellung, quae sunt subjectum contemplationis Physicae. Ich glaube, dass dieser Grundplan — den er in De Corpore nachlässiger Weise aufgenommen hat, vermutlich ohne so viele Jahre später der Wandlungen seiner Gedanken sich klar zu erinnern — von Hobbes schon am Ende der Dreissiger Jahre, als er mit Mersenne korrespondierte, entworfen ist: als er den lateinischen optischen Tractat, der gegen Descartes' Dioptrik gerichtet ist, verfasste (Auszüge aus dem früher ungedruckten Werke von mir publiziert als Appendix II der Elements of Law), hatte er ihn schon verlassen; und auch diese Abfassung fällt, wie ich glaube, noch vor 1640. Aus den Beziehungen darin auf die Sectio prima geht deutlich hervor, dass es der erste Entwurf von De Homine ist, der darin vorliegt (Robertson hat dies mit Unrecht bezweifelt). Ich habe auf die Wandlung und auf die Stellen, die sie bezeichnen, schon (Vierteljahrsschrift IV S. 63 f.) aufmerksam gemacht, sah aber damals nicht deutlich, dass sich dem Denker an die Stelle des Gegensatzes von allgemeinen und speziellen Ursachen der von abstrakten und konkreten Erscheinungen oder Körpern oder Bewegungen geschoben hat; und dass er früher die allgemeine Kausalität auch der physikalischen Thatsachen für demonstrierbar hielt, später gerade dies ausdrücklich verneint und die Demonstrationen auf die abstrakte und geometrische Behandlung von Grössen und Bewegungen einschränkt (v. De Corp. III, c, 24, 9 al. 4, ib. IV, c. 25, 1 al. 2), wodurch dann die ganze Einteilung von De Corpore anders geworden ist: nach der Phil. prima folgen nicht mehr die angezeigten vier Teile, sondern das ganze Werk besteht nur aus vier Teilen: 1. Logica, 2. Ph. prima, 3. De rationibus motuum et magnitudinum, 4. Physica sive naturae phaenomena: und der letzte Teil wird auf blosse Hypothesen gegründet. Versäumt habe ich damals auch, die Relation in der Praef. ad lectores zu De cive, geschrieben 1646, zu beachten, worin der Plan des ganzen Systems mitgeteilt wird, und zwar merkwürdiger und bezeichnender Weise so, dass die gesamte eigentliche Physik, ebenso wie die Sensio, ausfällt; vielmehr solle die erste Section Philosophiam primam et Physicae elementa aliquot enthalten, „in ea Temporis, Loci, Causae, Potentiae, Relationis, Proportionis, Quantitatis, Figurae [diese fallen in der Ausführung alle unter die Philosophia prima], Motus rationes computantur [in der Ausführung handeln die beiden ersten Kapitel nach der Philosophia prima de motu, dann folgen aber geometrische Kapitel, und alles dies steht vor der Physik]. Der zweite Teil solle dann handeln circa imaginationem, memoriam,

intellectum, ratiocinationem, appetitum, voluntatem, Bonum, Malum, Honestum et Turpe. Wir verstehen, wie er noch einige Jahre später in Bezug auf die immer hinausgeschobene Herausgabe von De Corpore schreibt: Non enim jam quaerendae, sed explicandae demonstrandaeque veritatis labor editionem moratur (Jan. 14. 1649 Brief 9 in den von mir edierten siebzehn Briefen: Archiv f. Gesch. d. Ph. III S. 208). Wie schwer es ihm geworden ist, auf die Demonstration der Wahrnehmung durchaus zu verzichten, zeigt z. B. eine Stelle, wo er das Phänomen erklärt, dass der Schall durch ein Rohr stärker als durch die offene Luft sich fortpflanzt; hiervon, meint er, gebe es nicht nur causa possibilis — was sonst die immer wiederkehrende Formel ist — sed etiam certa et manifesta, dass nämlich die bewegte Luft ihre Geschwindigkeit fast unvermindert bewahre (De corp. c. XXIX S. 2). Nachdem aber die Demonstrierbarkeit im allgemeinen aufgegeben war, bestand für die ursprüngliche Reihenfolge (Wahrnehmung vor den wahrgenommenen Qualitäten) der Grund nicht mehr; denn dieser war gewesen, dass auf Grund der Erklärung von „offenbaren“ Bewegungen (Stoss und Zug) die Bewegung „innerer und unsichtbarer“ Teile demonstriert werden könne (De Corp. l. c. § 6 am Ende und § 17, 3) — und in diesen bestehe die Wahrnehmung. Infolge dessen tritt für diese nun doch festgehaltene Reihenfolge der Grund ein, dass von allen Phänomenen *τὸ φαίνεσθαι* das wunderbarste sei (cap. 25, 1, al. 3); andererseits wird nun betont, wie mir scheint, um die Behandlung an dieser Stelle zu rechtfertigen, dass es sich bei der sinnlichen Wahrnehmung um allgemeine animalische Thatsachen handelt (ib. § 3 u. 5); indessen kann dies auch schon in dem älteren Plane begründet sein. — Vielleicht wird Herr Larsen bei erneuter Betrachtung finden, dass der Rationalismus des Hobbes nicht so naiv war, wie er annimmt, dass er vielmehr sehr ernstlich sich um das wahre Problem bemüht hat, das doch durch Lockes stärkere Aussprache einer rein empiristischen Theorie der Wahrnehmung in keiner Weise vertieft wurde.

Eine willkommene Ergänzung der vorhandenen Darstellungen bietet die Leipziger Dissertation (1), die mit Sorgfalt gemachte Auszüge nicht bloss aus De Corpore und De Homine, sondern auch aus kleinen und unbekannten Schriften enthält, mit Benutzung der Geschichten der Physik, von denen besonders die Fischersche oft angezogen wird, die ja freilich recht veraltet ist; dass die späteren aber durch wirklich historische Forschungen bedeutender geworden sind, wird man wohl leugnen müssen, wenn man nicht an das schon erwähnte Lasswitzsche Werk denken will, das dem Verfasser noch nicht vorgelegen hat. Besonders dankenswert sind seine Versuche,

die Optik in den Zusammenhang des damaligen Standes dieser Disziplin hineinzufügen (da auch die Spezialgeschichten der Optik seines Namens kaum erwähnen), wobei er freilich zu dem Ergebnisse gelangt, „dass seine Bestrebungen auf diesem Gebiete nicht derartige gewesen sind, um eine Förderung dieses Wissenszweiges zu bedeuten“ (S. 72). Es ist mir früher entgangen, dass die Stelle KÄSTNERS (Geschichte der Mathematik IV S. 95), wonach GALILEI dem HOBBES die erste Anregung gegeben habe, „die Sittenlehre durch Behandlung nach geometrischer Lehrart zur mathematischen Gewissheit zu bringen“, schon in dieser Schrift von GÖHNE (S. 7) angeführt war.

Die französische Monographie (3) handelt im ersten Kapitel über Leben und Werk, im zweiten über die metaphysische Kontroverse mit DESCARTES, dann folgt in acht Kapiteln eine Darstellung des ganzen Systems, die ausführlich und zuverlässig, hier und da mit verständiger Kritik durchsetzt ist. Der Verfasser kennt die Arbeit LARSENS nicht, auch nicht des Referenten frühere Studien über HOBBES[1]), wohl aber dessen Ausgabe der Elements of Law, nebst dem ungedruckten Material in den Appendices. Das erste Kapitel ist nicht zu loben: es hebt mit dem Verhältnis zu BACON an, ohne dies zu durchschauen. Für den Verfasser hat noch Herr KUNO FISCHER „gezeigt, dass für die allgemeine Physik wie für seine Ethik der zweite der grossen Empiristen unzweifelhaft der Schüler des ersten war; dass er ihm, auf der einen Seite, wenn nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach, die Axiome seines universellen Mechanismus, auf der andern das Prinzip des allgemeinsten Wohles „entlehnt“ habe, aus dem seine Philosophie der Pflichten entspringen musste.“ Es ist daher nicht überflüssig, dem Herrn Verfasser zu versichern, dass Herr KUNO FISCHER nichts dergleichen bewiesen, sondern nur Redensarten gemacht hat. Die kurze Lebensbeschreibung enthält, so viel ich sehe, nichts erheblich Unrichtiges, ausser dass im Jahre 1650 HOBBES „sich damit beschäftigt“ haben soll, die Fetzen seines ersten Werkes in Gestalt der beiden Schriften Human Nature und De Corpore politico herauszugeben. Wenn gleich HOBBES als Greis selber so spricht, als ob er diese Editionen veranlasst habe (Ante duos minima praemisi mole libellos: vita carm. expr.), so ist doch höchstens so viel daran, dass

[1]) Merkwürdig, dass der Verfasser, ohne von meiner Publikation der Briefe an SORBIÈRE zu wissen, das Manuskript in der Bibliothèque nationale eingesehen hat; freilich ohne dessen Bedeutung gewahr zu werden; er zitiert nur ein paar Zeilen aus einem Briefe des HOBBES, die schon gedruckt waren in jenem Liber rarissimus „Epistolae Samuelis Sorbière“, das ich erwähnt habe l. c. III S. 59. Ein Exemplar davon ist nämlich mit dem Manuskript verbunden.

die Herausgeber seine Einwilligung erlangt hatten; in der Vorrede von Human Nature, die der Verleger F. B. = Francis Bowman in Oxford gezeichnet hat, heisst es ausdrücklich, dass das Buch publiziert werde durch einen Freund, mit Erlaubnis von ihm, und wird entschuldigt, dass am Texte nichts verändert sei („als ob nichts passiert wäre seit der Dedikation" von 1640), aber das habe man nicht gewagt ohne des Autors Rat, „der so schnell nicht zu erlangen war". Hobbes hätte sicherlich weder den schrecklich verstümmelten und verdorbenen Text drucken lassen, noch das Ganze, wie es hier geschieht, für die Sectio II seines Systemes ausgegeben. Was nun dieses selbe Werk als Ganzes betrifft, so sagt M. Lyon, dass es mit Leichtigkeit „rekonstituiert" worden sei durch G. Croom Robertson; das ist richtig in Bezug auf den Titel, da Robertson das unter den Hardwick papers vorhandene Manuskript kannte; die Rekonstituierung des Werkes selber beruht ganz allein auf meiner zweimaligen Kollation von fünf Handschriften, die sich im Britischen Museum befinden, wobei ich auch das Exemplar in Hardwick Castle (worin die Vorrede von Hobbes eigner Hand geschrieben ist) herangezogen habe, das mir freilich nur an einem Tage zur Hand gewesen ist. — Dies en passant. Die Darstellung des Systemes ist, wie gesagt, gut, nur in den Schlussbemerkungen finde ich doch, dass der Verfasser in den Kern der politischen Theorien nicht gehörig eingedrungen ist. Er meint (S. 216): die Theorie der Pflichten, wie sie in den Elements wie im Leviathan formuliert sei, resümiere sich in der These, die schon Platon dem Kallikles und dem Thrasymachus in den Mund lege: vor dem Stärkeren müsse der Schwächere sich beugen. Obgleich Hobbes von dem Rechte des Stärkeren gelegentlichen Gebrauch macht, so heisst es doch seine Theorie der Pflichten geradezu missverstehen, wenn sie darauf ausschliesslich bezogen wird.

Die grosse Abhandlung von F. Pillon (4) lässt die „Geschichte des Idealismus" beginnen mit der Unterscheidung der primären und der sekundären Qualitäten äusserer Objekte; die Termini „objektiv" (für jene) und „subjektiv" (für diese) seien erst durch Kant eingeführt, die wichtige und kapitale Unterscheidung aber, die sie im modernen philosophischen Sprachgebrauche ausdrücken, „der erste Sieg des Idealismus über den primitiven und spontanen Realismus", gehe auf Demokrit zurück; Demokrit aber habe das Prinzip bei den Eleaten gefunden. Es wird dann über Aristoteles und Epikur in ihrem Verhältnisse zu Demokrits Neuerung, und im zweiten Abschnitt über die scholastische Theorie der Species sensibiles gehandelt, unter Beziehung auf die Vorarbeiten von Reid und Sir W. Hamilton. Die moderne Philosophie — heisst es dann unter III — begann mit Bacon,

HOBBES und DESCARTES; und die Geschichte der modernen Philosophie müsse als die der Evolution des Idealismus verstanden werden (S. 101). Das richtige Urteil über BACON geht dahin, dass seine Philosophie durchdrungen bleibe vom aristotelischen Geiste, dass sie viel mehr vitalistisch als mechanisch sei (S. 105). „Bei HOBBES und bei DESCARTES tritt endlich die grosse Idee DEMOKRITS wieder auf, die so lange vernachlässigt war: die Subjektivität der sekundären Qualitäten, aber mit einer Sauberkeit und Präzision, die DEMOKRIT ihr nicht verliehen hatte, und in einem blendenden Lichte, das der Aufmerksamkeit nicht mehr gestattet, sich davon wegzuwenden. Sie tritt wieder auf und wird alsbald auch zentral und herrschend. Sie eröffnet dem Gedanken neue Horizonte. Sie bringt eine Revolution in die Physik. Sie wird, für die metaphysische Spekulation, ein Prinzip der Bewegung und des Fortschritts durch die Rolle, welche sie in der Kritik und in der Grundlegung der Systeme zu spielen bestimmt ist" (S. 107). Verfasser hält für gewiss, dass das Denken des HOBBES sich unabhängig von dem DESCARTES' gebildet und entwickelt hat[1].; er zitiert dann die Stellen aus den Elements (nach der französischen Übersetzung HOLBACHS „De la nature humaine"), aus Leviathan und aus De Corpore mit Hinweisung auf die Unterschiede und setzt sich endlich mit dem soeben genannten Herrn LYON auseinander, der in seinem früheren Buche „L'idéalisme anglais" die Bedeutung des HOBBES nicht genügend gewürdigt habe, der doch durch seine sehr originellen psychologischen Analysen und durch die Konsequenzen, die er aus seinem Sensationismus ziehe, als der erste Vorläufer HUMES anzusehen sei. M. LYON hatte dagegen gemeint, es sei weder BERKELEY noch COLLIER, die HOBBES ankündige, sondern nur HOLBACH und PRIESTLEY. Auch Verfasser hält das System für ein isoliertes Produkt in dem Jahrhundert (S. 108). Dies ist doch nicht richtig. LOCKE und BERKELEY sind durch HOBBES Vorgang durchaus bedingt. Auffallend ist auch, dass Verfasser der Stellung GALILEIS zu seinem Probleme nicht gedenkt; jene Stelle des SAGGIATORE, auf die NATORP zuerst wieder die Aufmerksamkeit gelenkt hat, scheint ihm nicht bekannt zu sein[2]. Auch hält er offenbar (nach oben angeführter Stelle) den Gedanken der

[1]) Dies ist im allgemeinen richtig; die Beziehung ist mehr eine gegensätzliche gewesen. Die Frage wird ausführlich und nach den von mir neu aufgefundenen Dokumenten erörtert in dem bald erscheinenden Bande HOBBES der „Klassiker der Philosophie", herausgegeben von R. FALCKENBERG (Stuttgart, FR. FROMMANNS Verlag).

[2]) Neuerdings hat Herr Dr. LÖWENHEIM — seitdem schon verstorben — den Einfluss Demokrits auf Galilei auch in diesem Stücke wahrscheinlich zu machen gesucht. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. VII. H. 2.

Subjektivität von Qualitäten für einen ursprünglichen „philosophischen Gedanken" und die Anwendung zur Mechanisierung der Physik für seine Folge. Das kausale Verhältnis ist doch wohl umgekehrt. Übrigens ist die ganze Arbeit PILLONS, die in der folgenden (neuesten) Année philosophique fortgesetzt und auf „MALEBRANCHE und seine Kritiker" ausgedehnt wird, sehr gelehrt, scharfsinnig, und, auch wenn man nicht zugiebt, dass der „Idealismus" die Hauptsache an der ganzen neueren Philosophie sei, in schätzbarer Weise anregend. — Ich füge noch hinzu, dass auch Herr LARSEN die Entwickelung des Sensualismus bei HOBBES eingehend und richtig behandelt hat (S. 98—107); weniger ausdrücklich kommt die Bedeutung davon in dem französischen Buche zur Geltung (S. 73 f., 96 f.). Beide haben den von mir publizierten „kurzen Traktat" angezogen. —

Hamburg. **Ferdinand Tönnies.**

Philosophical Remains of George Croom Robertson, Grote professor of philosophy of mind and logic, University College, London. With a memoir edited by Alexander Bain LLD, emerit. Prof. of logic univ. of Aberdeen, and T. Whittaker B. A. (Oxon). London and Edinburgh 1894. Williams and Norgate. XXIV. 481 pp.

Gesammelte Schriften eines Frühgeschiedenen, dessen Entwickelung lange vor seinem Hinscheiden durch Krankheit gehemmt war. Seine Verdienste als akademischer Lehrer sind von Zuhörern hoch gerühmt worden; dem Freunde wurden die Nachrufe BAINS, LESLIE STEPHENS und des Unterzeichneten gerecht; seine litterarische Thätigkeit hat hauptsächlich in der umsichtigen, mühevollen Leitung des „Mind", der er von 1874 bis kurz vor seinem Tode obgelegen hat, bestanden. Ausgewählten Beiträgen zum Mind, die den grössten Teil dieses Buches füllen (S. 133—431), gehen einige Vorträge (S. 1—63), und Artikel aus der „Encyclopaedia Britannica", 9. ed., voran, beide betreffen hauptsächlich psychologische Themata. ROBERTSON war ein Schotte, Schüler und Freund MILLS und GROTES, hatte in Deutschland gelebt, war scharfsinnig und belesen. Seine kleinen Aufsätze enthalten viel Feinheit, orientieren sehr gut, sind nicht ohne originelle Einfälle und durchweg unbefangen, klar, bestimmt. ROBERTSON war nicht umsonst ein Kenner des HOBBES, auf den GROTE besonders ihn hingewiesen hatte; er hat von diesem Meister sententiöser Rede gelernt. Sehr anziehend ist seine Vorlesung über den „englischen Geist" aus dem Jahre 1871 (S. 28—45), an Aussprüche TAINES anknüpfend; „die Deutschen streiten ihren unaussprechbaren ‚Geist', die Franzosen ihre unerbittliche Logik uns ab"; der englische Geist soll gegen den Vorwurf, weitreichende Prinzipien und rigorose

Schlüsse nicht zu ertragen, verteidigt werden; dabei wird das Verhältnis, durch das Mittelalter hindurch, zur Theologie, mit besonderem Bezuge auf OCKHAM und ROGER BACON, zu den exakten Wissenschaften, zur Psychologie und zur Moral erörtert — in lebhafter Sprache eine eben so bündige als reichhaltige Charakteristik. Elegant ist auch die Vorlesung über die Sinne (S. 46—62), tief der Aufsatz „Wie kommen wir zu unserm Wissen?“ (S. 63—74). Hier wird auf die individualistische Beschaffenheit und die damit gezogenen Grenzen der bisherigen Psychologie hingewiesen. Erst SPENCER habe seine Energie der Aufhellung des Prinzips der Erblichkeit gewidmet; noch jünger seien die Versuche, den sozialen Einfluss von Mensch auf Mensch als wesentlichen Faktor im aktuellen Prozesse menschlicher Entwickelung anzuerkennen (S. 72). — Die Artikel der Encyklopädie scheinen mir sehr lehrreich, besonders für jüngere Leser; ich hebe den über Ideen-Association (S. 102—108) hervor. Die Beiträge zum Mind enthalten besonders für englische Leser viel Interessantes, auch wo sie auf Bücher sich beziehen, deren Bedeutung nicht dauerhaft war. Die letzten Jahre bringen Zeichen reger Teilnahme an psychologischen Neuigkeiten, wie an MAUDSLEYS Physiology of Mind, SIEBECKS Geschichte der Psychologie, MÜNSTERBERGS Theorie der Apperception und PIERRE JANETS Studie über psychologischen Automatismus; ferner möchte ich mit A. BAIN (S. XV) ein ganz kurzes Exposé (S. 244—249) herausheben, worin ROBERTSON die Aktion sogenannter Motive behandelt. ROBERTSON bezeichnet darin mit Schärfe die Schwierigkeit und Gefahr, die in Anwendung der gewöhnlichen Sprache auf psychologische Probleme gelegen sei, an dem Worte 'Motiv'; „wenn sogenannte Motive nicht verstanden werden als bestimmte mentale Zustände, so sind sie ohne alle Bedeutung für die psychologische Erklärung des Willens; wenn sie so verstanden werden, sollten sie in der Psychologie auch so ausgedrückt werden, und dann wird die Theorie des Indeterminismus unhaltbar“ — die Psychologie allein von allen Wissenschaften versuche sich ohne eigentlich technische Sprache zu helfen; freilich wollte man solche Sprache ein- und konsequent durchführen, so würde sie so tief abweichen von der gewöhnlichen Sprache, dass sie völlig unverständlich würde für andere als Adepten . . . bisher sei die Philosophie des Geistes noch immer mit einer Beimischung von popularer Meinung gefärbt gewesen, die durch Verfeinerungen nicht philosophischer werde . . .

Ich darf noch erwähnen, dass in den Band auch die meisten der sorgfältigen Berichte einverleibt sind, womit ROBERTSON meine verschiedenen Beiträge zu HOBBES begleitet hat.

Hamburg. **Ferdinand Tönnies.**

Léon Brunschvicg: Spinoza. Paris, 1894. F. Alcan. 224 p. (3,75 fr).

Der Zauber, den Spinoza durch die Lauterkeit seines Charakters und den Tiefsinn seiner Lehren auf eine grosse Zahl von modernen Denkern und Dichtern ausgeübt hat, ist noch heute nicht gebrochen. Noch immer giebt es Spinozaschwärmer, die seine Philosophie für die absolut wahre halten und Irrtümer ihm, wenn überhaupt, so doch nur in untergeordneten Punkten, zutrauen. Zu diesen Enthusiasten gehört der Verfasser des vorliegenden Buches. In ihm giebt er eine Darstellung des spinozistischen Systems, als eines unangreifbaren, vollkommenen Gedankenbaues, als einer im grossen Ganzen wie in allen einzelnen Zügen zutreffenden Auffassung der Welt und des sittlichen Lebens. Und der Darstellung der spinozistischen Philosophie folgt eine Beschreibung seines Lebens, als eines lebendigen Kommentars jener Philosophie, der ihren Sinn und ihre Tragweite bestimmt. Seine Aufgabe erblickt der Verfasser in einer möglichst klaren und möglichst wirkungsvollen Wiedergabe spinozistischer Gedanken, die aus den verschiedenen Schriften des Philosophen zusammengestellt einander gegenseitig tragen und erläutern und nur selten durch Streiflichter aus der Geschichte neuer Philosophie beleuchtet werden. Jeder Versuch aber der Ableitung dieser Philosophie aus früheren Systemen, die Spinoza kannte, aus den geistigen Strömungen der Zeit, in der er lebte und aus den eigenartigen psychologischen Bedingungen seiner Gedanken wird ängstlich vermieden. Selbst der Nachweis einer allmälichen Entwickelung der spinozistischen Philosophie, von den schwerfälligen Dialogen des kurzen Traktates an bis zur letzten Gestalt der Ethik herab, wird nicht unternommen. Der Verfasser sieht, wie die ersten Herausgeber der opera posthuma, das System Spinozas als einen von Zeit und Umständen unabhängigen, mit mathematischer Sicherheit ausgeführten Bau an, dessen geschichtliche Bedingungen dem Philosophen so gleichgiltig sein dürfen, wie die der euklidischen Elemente dem Mathematiker. Indem der Verfasser diese Stellung zu Spinoza einnimmt, macht er sein Werk, dessen formelle Vorzüge nicht gering anzuschlagen sind, für die Wissenschaft unbrauchbar. Denn eine wissenschaftliche Erkenntnis der Philosophie alter Zeit wird nicht durch Nacherzählung ihrer Sätze, sondern dadurch gewonnen, dass man sie in ihrer Notwendigkeit begreift. Das aber ist nicht anders möglich, als indem man die Beziehungen der Philosophen zu vorausgehenden und zeitgenössischen Denkern, ihre Abhängigkeit von der geistigen Atmosphäre, in der sie lebten, und das Verhältnis ihrer Gedanken zu ihrem gesamten Seelenleben zu verstehen sucht. Die Geschichte der Philosophie in diesem Sinne betrieben, wird niemals Gefahr laufen, ein System für das absolut wahre zu halten. Denn,

indem sie die philosophischen Systeme in ihrer Abhängigkeit erfasst, sieht sie überall Entwickelung, nirgends aber einen Abschluss. Indem sie die Notwendigkeit dieses Werdeprozesses zu verstehen sucht, wird sie vor kleinlichem Kritteln und Nörgeln sich hüten, nicht aber sich scheuen, die Lücken, Irrtümer und Widersprüche aufzudecken, die keinem Systeme ganz fehlen. Weil für den Verfasser SPINOZAS Lehre die Wahrheit selber ist, kann von einer noch so schonend geübten Kritik nicht die Rede sein; darum tritt ängstliche Bemäntelung des Unzulänglichen, schwächliche Schönfärberei nicht selten an die Stelle gerechter Beurteilung. BRUNSCHVICG geht an den Problemen, welche der Erklärung der spinozistischen Schriften gestellt sind, achtlos vorüber. Er stellt ruhig Ansichten neben einander, die mit einander unverträglich sind. Er glättet mit einigen wohlklingenden Phrasen Unebenheiten, die Schärferblickenden als unüberwindlich erscheinen. Er bemüht sich irrige Sätze zu verteidigen, an denen jeder Versuch einer Erneuerung des spinozistischen Systems scheitern muss. Nicht selten missversteht und missdeutet er aber auch SPINOZAS Lehren. Für alle diese Ausstellungen einige Belege.

Der wichtigste Begriff der spinozistischen Lehre ist der der Substanz. Der Verfasser sagt hierüber (S. 55): ‚Ce qui est cause de soi est substance. Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi . . . La notion spinoziste de substance ne peut donc pas se réduire, comme la notion scolastique, à une relation externe entre ce qui supporte et ce qui est supporté: elle a une valeur intrinsèque: ce qu'elle exprime, c'est ce qui fait que l'être subsiste par sa propre force et qu'il se suffit à lui-même, qu'il est l'absolu: Ens a se; c'est l'intériorité de soi-même à soi-même.‘ Hier rächt sich die oberflächliche, geschichtswidrige Auffassung des Verfassers an ihm selbst aufs bitterste. Der Begriff der spinozistischen Substanz ist ursprünglich kein anderer als der, den die Scholastik von ARISTOTELES überkommen hatte: der des selbständigen, auf sich beruhenden Seins. Dieselbe Beziehung besteht zwischen der spinozistischen Substanz und ihren Modis, wie zwischen der aristotelisch-scholastischen und ihren Accidenzien. Nie hat ein Scholastiker geleugnet, dass die göttliche Substanz ‚subsiste par sa propre force‘, dass Gott ‚se suffit à lui-même, qu'il est l'absolu‘. Die Schwierigkeiten also, welche der scholastischen Substanz anhaften, sind von SPINOZA nicht gehoben, und es sind lediglich schönklingende, grundlose Redensarten, in denen der Verfasser die Beseitigung aller Schwierigkeiten laut verkündet.

Von allen Spinozaforschern ist das Verhältnis der Attribute zur Substanz als einer der dunkelsten Punkte des spinozistischen Systems angesehen worden. Man kann sie weder für selbständige Wesenheiten

der einen unteilbaren Substanz, noch ihre Verschiedenheiten für blossen Schein erklären. Aber nur das Eine oder das Andere können sie nach Spinoza sein: denn die eine Auffassung schliesst die andere aus. Anders denkt der Verfasser. Mit grösster Seelenruhe erklärt er bald die Attribute als 'production saisie sous un aspect particulier par l'entendement, qui est incapable de poser l'indéterminé comme tel' (S. 64), bald für wirkliche Verschiedenheiten in der Substanz. Dort ist das Verhältnis der Substanz zu den unendlichen Attributen das eines einzigen Gedankens zu einer unendlichen Zahl von sprachlichen Ausdrücken. Hier erklärt der Verfasser die Attribute für Seinsarten der Substanz, an deren Realität und Selbständigkeit nicht gezweifelt werden darf. So geht nach Seite 69 eine Unendlichkeit von Attributen von der Substanz aus: sie sind daher nicht bloss für den Gedanken des Subjektes da. Und ähnlich äussert sich der Verfasser an zahlreichen anderen Stellen.

Niemandem, für den die Entwickelung der modernen Philosophie seit Kant nicht ergebnislos gewesen ist, wird der Hypostasierung der Essenz, wie sie Spinoza schon im Begriff der causa sui vornimmt, zustimmen. Der Verfasser erblickt nichts Anstössiges in dem Gedanken, dass die Essenz des Individuums das positive Prinzip ist, aus dem eine fortwährende Affirmation desselben hervorgeht (S. 114. 115). Die Widersprüche aber, in die Spinozas Lehre von der Essenz offenbar sich verwickelt, sieht der Verfasser überhaupt nicht. Ruhig lehrt er einmal (S. 81 mit eth. II, def. 2, prop. 10 schol.), dass Essenz und Existenz sich gegenseitig bedingen und ein andermal (nach eth. II, ax. 1. III, 4 dem. u. o.), dass im endlichen Wesen die Existenz von der Essenz vollkommen unabhängig sei (S. 82. 113).

Spinoza verwirft die Erfahrungserkenntnis und verlangt, dass ein philosophisches System a priori konstruiert werde; aber er wird sich selber untreu, wenn er im zweiten Buche der Ethik eine grosse Zahl von Axiomen, die lediglich der Erfahrung entlehnt sind, an die Spitze seiner Psychologie stellt. Der Verfasser nimmt hieran keinen Anstoss und verteidigt dies Verfahren in höchst unzureichender Weise (S. 84 ff.).

Auch Abweichungen von der Lehre Spinozas, ja gröbliche Entstellungen derselben, sind nicht selten. Dass es nach Spinoza eine Definition des Menschen geben könne, die sich bloss auf Modifikationen der Ausdehnung, also auf den Körper beziehe (S. 105), ist durchaus grundlos (vgl. Eth. II prop. 11 dem.; 13 corr. und schol.). — Es ist nicht spinozistische Lehre, zwischen einer mechanischen Notwendigkeit, als einer Notwendigkeit ausgedehnter Dinge, und einer geometrischen Notwendigkeit, als einer geistigen, die eine innere logische Entwickelung einschliesse, zu unterscheiden. — Ein unschwer zu erlangendes

Verständnis bekannter Stellen der Ethik (III prop. 9 schol. u. s.) hätte den Verfasser davor bewahren müssen, Willen, Strebung und Begierde so zu erklären, wie er es unter ausdrücklicher Hinweisung auf diese Stellen (S. 116) thut. — Mehr an den pointierten Stil Victor Hugos als an die ungekünstelte Sprache Spinozas erinnern Ausdrücke wie: 'La vérité est l'être' (S. 37). 'La liberté absolue est une détermination complête et exclusive de toute autre détermination' (S. 48); 'La réalité est unité' (S. 88 u. 90). 'La substance est l'affirmation même' (S. 55). Hier ist Ausdruck und Gedanke gleich unspinozistisch.

Diese nicht geringen Mängel des Brunschvicgschen Werkes werden durch die oben angedeuteten stilistischen Vorzüge nicht aufgewogen. Brunschvicg hat die Erkenntnis des spinozistischen Systems in keinem Punkte gefördert, sehr oft aber es verkannt und missdeutet. Die Spinozaforschung kann dieses Buch, wie so viele andere moderne Schriften über den grossen Denker, getrost beiseite legen.

Breslau. **J. Freudenthal.**

Ch. Adam: La Philosophie en France (première moitié du 19. siècle). Paris 1894. F. Alcan. 444 S.

Es existieren bis jetzt überhaupt nur wenige umfassende Darstellungen der Geschichte der neueren und neuesten französischen Philosophie, und wer dieselben kennt, weiss, dass keine davon den Anforderungen ganz entspricht, welche wir, hauptsächlich in Bezug auf Objektivität, zu stellen gewöhnt sind; der eigene philosophische, religiöse und selbst politische Parteistandpunkt der Verfasser tritt überall mehr als wünschenswert hervor, und demgemäss ist auch das Bild, welches der Leser aus dem einen oder dem andern dieser Werke von dem Entwickelungsgange des modernen französischen Denkens empfängt, ein wesentlich verschiedenes. Es wäre jedoch unrecht, hieraus den betreffenden Autoren einen Vorwurf zu machen; der erwähnte Mangel hat vielmehr in der Natur des Gegenstandes selbst seinen Grund. Das französische Philosophieren in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts ist im Unterschiede vom deutschen weit weniger mit den rein theoretischen als mit den ethischen und religionsphilosophischen Fragen beschäftigt. Nachdem die Revolution mit den gewohnten Lebensordnungen und der überlieferten Weltanschauung aufgeräumt hatte, entstand die Aufgabe, aufs neue die allgemeinen Grundlagen des menschlichen Lebens und Strebens festzustellen, um eine Basis für die notwendige Neuorganisation der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu gewinnen; der „Kampf um die Weltanschauung" welcher so unvermeidlich entbrennen musste, dauert nun aber bis

heute noch ohne endgültige Entscheidung fort, ja er ist in den letzten Jahrzehnten wieder in ein Stadium grösster Heftigkeit getreten, wie soll es da einem an den Fragen der Zeit Anteil nehmenden Kopfe möglich sein, ganz unparteiisch über die früheren Phasen desselben zu referieren und den entgegengesetzten Standpunkten gleich gerecht zu werden?

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet verdient nun die Arbeit Adams ganz besondere Anerkennung, insofern es ihrem Verfasser vortrefflich gelungen ist, sich in den Mittelpunkt der verschiedenen Gedankenkreise zu versetzen und die innere Folgerichtigkeit, welche schliesslich keinem derselben abgesprochen werden kann, in seiner Darstellung rein und klar hervortreten zu lassen. Auf den Einfluss Taines ist es wohl zurückzuführen, wenn Adam, abweichend von der in Frankreich traditionellen Art der philosophischen Geschichtsschreibung, sich bemüht zeigt, neben den sachlichen auch die persönlichen und zeitgeschichtlichen Motive, welche die Gestaltung der Systeme mitbestimmt haben, in Betracht zu ziehen. Seine lebendigen und frischen Schilderungen des „Milieu", in welchem die einzelnen Denker gelebt haben, ihres individuellen Naturells und ihrer besonderen Lebenserfahrungen, die Anführung zahlreicher charakteristischer Aussprüche machen die Lektüre seines Buches anziehend und bieten den willkommenen Schlüssel zum Verständnis so interessanter und doch dunkler Persönlichkeiten, wie es u. a. Maine de Biran, Ampère, Lamennais, Leroux, Reynaud sind. Was die innere Entwickelungsgeschichte der Gedanken betrifft, so wäre vielleicht zu wünschen gewesen, dass der Verfasser die Beziehungen zwischen der Philosophie des in Rede stehenden Zeitraumes und derjenigen des achtzehnten Jahrhunderts, insbesondere der „Ideologie", etwas eingehender berücksichtigt hätte. So hat zwar Chateaubriand, den Adam als den Vorläufer der dem einseitigen Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts entgegen tretenden mystisch-religiösen Schule anführt, zuerst die Grundsätze der letzteren laut verkündigt, aber die Anfänge zu der in Rede stehenden Schwenkung der Geister finden sich schon in der ideologischen Schule bei Portalis, Sicard u. a. Ob ferner die Schriften der Frau v. Stael, der neben Chateaubriand ein Abschnitt der Einleitung gewidmet ist, auf den Prozess, durch welchen sich aus der sensualistisch gefärbten Aufklärungsphilosophie der an eine spiritualistische Metaphysik sich anlehnende religiöse und politische Liberalismus der Cousinschen Schule entwickelte, einen nennenswerten Einfluss geübt haben, scheint uns mehr als zweifelhaft. Es bedurfte hierzu überhaupt keiner äusseren Anregung, vielmehr wurden die Ideologen durch die konsequente Verfolgung ihres eignen Prinzips (allseitiger Erforschung der

menschlichen Natur auf dem Wege der innern Beobachtung) zum Spiritualismus hinübergeleitet, wie sich dies bei MAINE DE BIRAN und LAROMIGUIÈRE verfolgen lässt[1]. Von diesen haben dann aber weiter, wie ADAM mit Recht hervorhebt, ROYER COLLARD und COUSIN, welche gewöhnlich als die Begründer der eklektisch-spiritualistischen Schule angesehen werden, im mündlichen Gedankenaustausch mannigfache und, wie uns scheint, bestimmende Anregungen empfangen. Endlich stand auch ST. SIMON, der Lehrmeister COMTES, in lebendiger Verbindung mit D'ALEMBERT, CABANIS und anderen führenden Geistern des achtzehnten Jahrhunderts, von denen namentlich der letztere in seinen „Observations sur les Hôpitaux" tiefgreifende socialphilosophische Ideen entwickelte; und der herrschende Gedanke ST. SIMONS und COMTES, dass die Prinzipien und Methoden der Naturwissenschaften auch im Bereich der Geisteswissenschaften, insbesondere der Socialwissenschaft, anzuwenden seien, drückt nur das Ziel aus, welches sich bereits die Ideologen gesteckt hatten.

Sachgemäss ordnet ADAM die Philosophen der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in drei Gruppen bezw. Schulen und teilt demgemäss sein Werk in drei Bücher ein. Das erste behandelt die Verteidiger eines mystischen Autoritätsprinzips, welche grösstenteils in politischer Hinsicht dem Legitimismus, in religiöser dem orthodoxen Katholizismus huldigten; das zweite die „individualistischen Metaphysiker", das dritte die socialistische Philosophie, die Mutter des Positivismus. Im ersten werden die Anschauungen von DE BONALD, DE MAISTRE, LAMENNAIS und die Ideen des durch LACORDAIRE und MONTALEMBERT vertretenen „liberalen Katholizismus", im zweiten diejenigen von MAINE DE BIRAN, AMPÈRE, ROYER COLLARD, COUSIN und JOUFFROY, im dritten die Systeme von ST. SIMON, FOURIER, LEROUX, REYNAUD und COMTE entwickelt. Selbstverständlich findet der Kenner der französischen Philosophie vieles Bekannte, aber in Bezug auf manche der genannten Persönlichkeiten wird doch die übliche Auffassung sehr wesentlich geändert, oder wenigstens erweitert und bereichert. So tritt uns z. B. LAMENNAIS, der in der gewöhnlichen Überlieferung als eine widerspruchsvolle Persönlichkeit erscheint, wenn überhaupt alle Erscheinungsformen, die er der Reihe nach äusserlich darbot, gleichmässig berücksichtigt werden und nicht, wie so häufig, nur die eine oder die andere gesehen wird, in der Darstellung ADAMS als ein sich mit innerer Konsequenz entwickelnder Charakter entgegen. Wenn derselbe, in seiner Jugend ein glühender und erfolgreicher Verteidiger

[1] Vgl. meine Besprechung von PICAVET, die Ideologen, in Philosoph. Monatshefte Bd. 30, 1894, S. 83 ff.

des Katholizismus, durch die Veröffentlichung seiner „Paroles d'un croyant" die Zeitgenossen geradezu verblüffte, so zeigt doch ADAM, dass er, von den Grundanschauungen ausgehend, welche der Jüngling nach schweren Kämpfen sich errungen hatte, notwendig zu den Ergebnissen gelangen musste, die nachher so viele in Aufregung versetzten, und dass aus dem grössten Apologeten der Kirche, welchen Frankreich seit BOSSUET gesehen hat, mit logischer Folgerichtigkeit der radikale Demokrat hervorging, der beim Sturze der Monarchie das Wort sprach: laissez done, jam foetet, und der das biblische Reich Gottes in einer socialen Ordnung sucht, welche „im freien Austausch der Dienste unter dem Schutze des Gesetzes allen Friede, persönliche Sicherheit und das tägliche Brot des Leibes und der Seele garantiert." Denn wenn LAMENNAIS in seinem „Essai sur l'indifférence en matière de religion" sich in dem Kampfe zwischen religiöser Überlieferung und kritischem Skeptizismus deswegen auf Seite der erstern stellte, weil sie in der allgemeinen Vernunft der Menschheit wurzele, während alle Kritik der Vernunft eines Einzelnen entspringe, so hatte er bereits der Kirche den Rang einer obersten, unfehlbaren Autorität abgesprochen, indem er sie zur blossen Interpretin der Menschheitsvernunft machte, und es lag die Frage nahe, ob sie eine treue und ob sie die allein berufene Interpretin der „Stimme der Menschheit" sei; man konnte sich also eigentlich gar nicht wundern, wenn derselbe Autor später sich dahin aussprach, dass jedes Kirchentum nur so lange existenzberechtigt ist, als es in inniger Verbindung mit dem Volksgeiste sich befindet, und der katholischen Kirche die von ihr beanspruchte Autorität bestritt.

Im zweiten Teile sind die Abschnitte über MAINE DE BIRAN, AMPÈRE und COUSIN von hervorragendem Interesse. Auf die Äusserungen, in welchen sich der erstere gegen die von den Ideologen gepflegte Methode der empirisch-psychologischen Analyse wendet, weil sie das „Gefühl zerstöre" und so „der Moral ein Hemmnis bereite" statt sie zu fördern (S. 146), legt ADAM vielleicht doch zu viel Gewicht, denn in der That war es gerade diese Methode, durch welche der betreffende Forscher selbst zu der Einsicht geführt wurde, dass nicht die Empfindung, sondern der Wille das Grundphänomen des Seelenlebens sei, womit für die Wiedererneuerung des Spiritualismus die Grundlage gewonnen war. In Bezug auf AMPÈRE tritt bei ADAM mehr als in anderen geschichtlichen Darstellungen das Streben, aus dem subjektiven Idealismus herauszukommen als das beherrschende spekulative Motiv hervor, und man ist überrascht, schon 1804, also vor SCHOPENHAUER, von diesem Denker die Frage nach der „Brücke", welche von den Erscheinungen zu den Dingen an sich zu führen geeignet sei,

aufgeworfen zu sehen. Derselbe erkannte richtig, dass auch das Gefühl der (innern oder äussern) Willensanstrengung, in welchem sich nach MAINE DE BIRAN die Seele als metaphysische Wesenheit offenbart, eine solche Brücke nicht bilde, und kommt seinerseits zu dem Resultate, dass am Wahrnehmungsinhalte die quantitativen Beziehungen und nur diese eine transcendente Realität besitzen. Gewinnen die Namen dieser zwei Denker durch das Buch ADAMS erheblich an Bedeutung, so verliert derjenige COUSINS in jeder Hinsicht sehr viel von seinem Glanze. Die Schriften von MAINE DE BIRAN und AMPÈRE sind zum grossen Teil erst in der neuesten Zeit veröffentlicht worden, den Zeitgenossen lag sehr wenig Gedrucktes von ihnen vor, und nur ein engerer Kreis, dem auch COUSIN angehörte, war in ihre Ideen eingeweiht; gegenwärtig sind wir jedoch in der Lage zu beurteilen, wie viel der letztere von ihnen entlehnte, und wir begreifen, mit wie gutem Grunde sich AMPÈRE bereits 1817 brieflich beklagte, dass der junge Professor, der damals gerade mit glänzendem Erfolge seine ersten Vorlesungen hielt, seine Ideen benutze, ohne ihn zu nennen[1]). Zieht man bei COUSIN alles ab, was er teils seinen französischen Vorgängern, teils der deutschen Philosophie verdankt, so bleibt wenig übrig; sein Verdienst reduziert sich auf seine Darstellungskunst, vermöge deren in Verbindung mit seinem Geschick, zwischen den Gegensätzen der Autoritätsphilosophie und des Radikalismus in der Mitte zu lavieren, es ihm gelang, eine Zeit lang Schule zu machen.

Die Schilderung der verschiedenen sozialistischen Schulen im dritten Teile des Buches ist besonders lehrreich und erstreckt sich nicht bloss auf die Lehrmeinungen derselben, sondern auch auf ihre praktischen Bestrebungen, während in der Regel in philosophiegeschichtlichen Schriften nur die ersteren, in der politischen und Kulturgeschichte nur die letzteren berücksichtigt werden. Besonders das zweite Kapitel über die Entwickelung und das Ende der St. SIMONIstischen Sekte ist eine geistvolle, den Gegenstand allseitig beleuchtende und zu klarem Verständnis bringende Studie. Gerade die sozialphilosophische Spekulation ist es ja auch, in welcher das französische Denken in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts eine originelle Produktivität zeigt und Ideen gezeitigt hat, die, wie der durch ST. SIMON, REYNAUD und COMTE so überzeugend entwickelte Gedanke, dass jeder sozialen Organisation eine religiöse Weltanschauung zu Grunde liegen müsse, erst in Zukunft gebührende Würdigung finden werden.

[1]) Die Manuskripte BIRANS waren in COUSINS Händen, aber erst 1834 veröffentlichte er einen Band derselben, den übrigen Hauptteil publizierte NAVILLE 1859, während die erkenntnistheoretischen Arbeiten AMPÈRES erst 1866 durch BARTHÉLÉMY herausgegeben wurden.

In der That handelt es sich hierbei auch um eine durch den Zeitgeist getragene geistige Bewegung, in Vergleich zu der der eklektische Spiritualismus als ein in den Köpfen weniger lebendes künstliches Gedankengebilde erscheint, welches sich denn auch sehr bald als lebensunfähig erwies.

So bleiben denn, wie ADAM in seinen Schlussbetrachtungen bemerkt, am Ende des behandelten Zeitraumes nur zwei Philosophien auf dem Kampfplatze zurück: die „Philosophie der Vergangenheit" und die „Philosophie der Zukunft", während die dritte, die nur zu sehr eine „Philosophie der Gegenwart" hatte sein wollen, bereits tot war. Die Vertreter der ersten hatten den Mut gehabt, konsequent und vollständig mit den Ideen des achtzehnten Jahrhunderts zu brechen, die der zweiten suchten sie aufzunehmen und in gleichem Sinne weiter zu bilden, der Spiritualismus wollte eine Auswahl treffen und blieb in lauter Halbheiten stecken. Er zeigte weder für den naturwissenschaftlichen Geist noch für die religiösen Bedürfnisse Verständnis. Das Autoritätsprinzip und die Infallibilitätsansprüche der Kirche bekämpfend, beging er die Inkonsequenz, sich selbst als absolute Wahrheit auszugeben und dementsprechend auch in politischer und sozialer Beziehung die Möglichkeit jedes über das System der konstitutionellen Monarchie und des wirtschaftlichen Liberalismus hinausgehenden Fortschritts zu bestreiten. Überdem wurzelte der ganze Spiritualismus in einem kahlen Individualismus, den Vertretern desselben ging das Verständnis für die sozialen Probleme und überhaupt das Interesse am Ganzen völlig ab, in vornehmer Abgeschlossenheit lebten sie in einer abstrakten Gedankenwelt ohne Teilnahme für Leid und Freude der Menschheit, während die Anhänger der theologischen Schule schon im Anfange des Jahrhunderts mit richtigem Blick erkannt hatten, dass eine Weltanschauung, die bloss dem intellektuellen Bedürfnis einer Minderheit kontemplativer Köpfe genüge, sich nicht als Grundlage für den Aufbau menschlicher Lebensordnungen eigne. Die Philosophie muss fortan, so schliesst ADAM seine Betrachtungen, naturwissenschaftlich, sie muss religiös, sie muss sozial sein; und weil er in der „sozialistischen Philosophie" alle diese Elemente vereinigt findet, betrachtet er sie als die Philosophie der Zukunft.

Sondershausen. **Dr. E. Koenig.**

JULIUS PIOGER: La vie et la pensée. Essai de conception expérimentale. Paris 1893. F. Alcan. 263 S.

Wer in dieser Schrift neue Gedanken in Bezug auf das Problem des Lebens und der Beseelung sucht, wird es enttäuscht aus der Hand legen; es bietet nichts, was man bei SPENCER, in dessen Bahnen

sich der Verfasser ganz und gar bewegt, und mit dessen Grundbegriffen auch er operiert, nicht besser dargelegt findet, und langweilt ausser durch seine Weitschweifigkeit durch eine triviale Polemik gegen einen längst bedeutungslos gewordenen Begriffsrealismus. Dass der Begriff des „Lebens“ nur einen gewissen Kreis von Erscheinungen und nicht ein spezifisches in den Organismen wirksames metaphysisches Prinzip bezeichnet, dass ebenso alle die physischen und psychischen „Funktionen“ und „Vermögen“, welche wir den Organismen zuschreiben, nur mehr oder minder willkürliche klassifikatorische Begriffe sind und nicht besondere wohlunterschiedene reale Kräfte, darüber ist jetzt alle Welt einig. Nur sollten die Anhänger des modernen extremen Nominalismus, zu denen auch der Verfasser gehört, nicht übersehen, dass sie selbst dem Fehler der Begriffshypostasierung, der Überordnung des Abstrakten über das Konkrete verfallen, wenn sie, in dem an sich berechtigten Bestreben, die organische und die unorganische Welt einheitlich zusammenzufassen, ohne weiteres voraussetzen, dass auch die Erscheinungen der ersteren den aus der einseitigen Betrachtung der letzteren gewonnenen abstrakten Begriffen und Schematen sich müssen einordnen lassen; denn dies Verfahren schliesst die Behauptung ein, dass die betreffenden Begriffe allgemeine und wahre Realprinzipien bezeichnen. Was speziell die psychischen Bethätigungen der Organismen betrifft, so lassen sich dieselben zweifellos auch vom rein biologischen Gesichtspunkte aus betrachten, und man kann die Frage aufwerfen, wie dieselben sich in dem Entwickelungsprozesse des organischen Lebens allmählich herausgebildet haben, welche Bedeutung denselben in dem System der Lebensthätigkeiten des Organismus zukommt, und wie sie demgemäss (als rein objektive, biologische Erscheinungen aufgefasst) zu definieren sind; aber wenn es nun auch gelingen sollte, die allgemeinen Begriffsschemata, durch welche die moderne Biologie gewisse rein physische Lebensvorgänge beschreibt (Differenziation, Anpassung, Reflex, Summation u. s. w.) auch auf jene anzuwenden, so dürfte man doch gerade vom Standpunkte des Nominalismus daraus noch nicht die Folgerung ziehen, dass damit das Wesen des Psychischen erschöpfend bezeichnet sei, und dass die psychischen Erscheinungen mit den unter das gleiche Schema fallenden physischen identisch seien. Trotzdem geschieht dies wie bei Spencer so auch bei Pioger, wenn z. B. die „Sensibilität“ definiert wird als die Aufnahmsfähigkeit der im labilen Gleichgewicht befindlichen organischen Moleküle für alle möglichen äusseren Bewegungsformen (S. 75), das Bewusstsein als Resultat der Differenziation der Erscheinungen der Sensibilität und der damit sich ergebenden dynamischen Wechselbeziehung der Em-

pfindungen im Organismus (S. 145), der Wille als bewusst gewordener Reflex (S. 177) u. s. w.

Sondershausen. Dr. **E. Koenig.**

Fromm, Imm. Kant und die preussische Zensur. Nebst kleinen Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Hamburg und Leipzig 1894. L. Voss. 64 S. 2 Mk.

Einer Schrift, die irgend welches neue Material zur Lebens- oder Geistesgeschichte Kants beibringt, ist an und für sich das Interesse weitester Kreise gesichert; hat es ausserdem der Autor, wie im vorliegenden Falle, versucht bezw. verstanden, seinen Stoff zur abgerundeten Darstellung einer nicht bloss biographisch, sondern auch zeitgeschichtlich bedeutsamen Episode zu verarbeiten, so darf er auf ganz besonders dankbare Leser rechnen. — Nach einigen einleitenden Notizen aus der Geschichte des Zensurwesens überhaupt und des preussischen insbesondere giebt Fromm an der Hand der bekannten Quellen und der neuen, von ihm aus dem Geh. Staatsarchiv zu Berlin hervorgesuchten Dokumente einen eingehenden Bericht über die Vorkommnisse und Massregeln, welche mit dem „Erneuerten Zensuredikt für die preussischen Staaten" vom 19. Dezember 1788 und der Einsetzung der „Immediat-Examinations-Kommission" am 14. Mai 1791 beginnend, schliesslich zu dem bekannten Reskript an Kant vom 1. Oktober 1794 führten. Er hat dabei auch die Momente sorgfältig hervorgehoben, welche geeignet sind die Haltung der Zensurbehörde und des Staatsministeriums, wo nicht zu entschuldigen, so doch zu erklären: „die extremen Gesinnungen", welche in dem Kreise der Berliner „Aufklärung überhand zu nehmen begonnen hatten", der „blinde Hass gegen alles und jedes Kirchentum", die Intoleranz gegen anders Denkende, welche die Mehrzahl der Mitarbeiter der Berlinischen Monatsschrift zur Schau trugen, „mussten zu einem Gegenstoss führen". Im einzelnen weist er hin auf die bissige Satire „Über die Pflicht der Ergebung in Zeiten, wenn die Wahrheit verfolgt wird," welche unmittelbar, nachdem der erste religionsphilosophische Aufsatz Kants das Imprimatur erhalten hatte, im Juni 1792 in jenem Organ erschien und vielleicht auf das Druckverbot des zweiten Kantischen Artikels nicht ohne Einfluss war. Die interessanten ausführlichen Eingaben, welche der Herausgeber Biester daraufhin erst an die Zensurbehörde, dann an den König selbst richtete, sowie den ablehnenden Bescheid des Staatsministeriums teilt Fromm nach den Berliner Akten mit. Der Moment sei der Entscheidung nicht günstig gewesen, denn erst kurz vorher hatte das Ministerium sich ein ungnädige Kabinettsordre zu-

gezogen, nachdem es, vom König aufgefordert, das eine schärfere Handhabung der Zensur empfehlende kaiserliche Rundschreiben an die Reichsstände in Beratung zu ziehen, ein sehr massvoll gehaltenes Gutachten abgegeben hatte. Was die Veröffentlichung der „Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.“ betrifft, so berichtigt FROMM die Ansicht, dass dieselbe seitens der theologischen Fakultät zu Königsberg die Druckerlaubnis erhalten habe; KANT habe dieser zwar das Manuskript vorgelegt, aber nur, um die prinzipielle Erklärung zu erlangen, dass der philosophischen Fakultät das Recht zustehe, „über alles, was Objekt der menschlichen Meinung sein mag, zu vernünfteln“, und diese habe dann ihr Imprimatur erteilt. Bemerkenswert sind weiterhin die Aktenstücke, welche sich auf die Massregelung des Professors HASSE, und auf die von Berlin aus angeordnete Untersuchung über angebliche, von Studenten in Kirchen verübte Excesse (Anzünden von Tabakpfeifen an den Altarkerzen u. s. w.) beziehen; unter letzteren besonders die vom akademischen Senat an den König selbst eingereichte energische Verwahrung, der das Reskript an KANT (ob durch Zufall oder nicht) auf dem Fusse folgte. — Der Anhang enthält zwei Bewerbungsschreiben KANTS um die Bibliothekarstelle an der Schlossbibliothek in Königsberg (v. 24. u. 29. Okt. 1765), Angaben über den Abschluss seiner Lehrthätigkeit (1796) und seine Gehaltsverhältnisse.

Sondershausen. Dr. **E. Koenig.**

RICHARD FESTER: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890. Göschen. X u. 340 S. 8°. 10 Mk.

Ein geistvolles, aus liebevoller Versenkung in eine umfangreiche Litteratur hervorgegangenes Buch, das man mit Genuss liest und doch nicht recht befriedigt aus der Hand legt! Der Verfasser hat das Verdienst, nachgewiesen zu haben, welch' bedeutenden Einfluss ROUSSEAUS geschichtsphilosophische Ansichten auf unsre grossen Denker ausgeübt haben. Aber er bietet leider weit mehr. Sein Buch ist kaum weniger als eine allerdings nicht gleichmässig durchgeführte Darstellung der Lehren der deutschen Geschichtsphilosophen, in welcher deren Beziehungen zu ROUSSEAU hie und da eine bescheidene Stelle einnehmen. Das hierdurch hervorgerufene Missbehagen wird aber noch um einige Grade gesteigert, da der Verfasser, wo immer möglich, in seine Ausführungen die Worte der besprochenen Schriftsteller verwebt. Man bewundert den Fleiss, der sich in der glücklichen Auswahl der Zitate ausspricht, auch ist eine nicht geringe Kunst in der Ausführung nicht zu verkennen, aber die gewählte Art der Dar-

stellung ermüdet, und sie ist der logischen Schärfe und Klarheit nicht zuträglich. Obendrein lässt der Verfasser den Leser nicht recht vorbereitet an das zweite und die folgenden Kapitel herantreten. Die charakteristischen Züge der geistigen Persönlichkeit ROUSSEAUS hätten im ersten Kapitel schärfer und vollständiger gezeichnet werden müssen. Dazu wäre erforderlich gewesen: erstens der Nachweis der Abhängigkeit ROUSSEAUS von früheren Denkern, insbesondere von SHAFTESBURY und ALTHUSIUS (worauf ein mit der Litteratur so gründlich bekannter Schriftsteller, wie FESTER, nicht zu verzichten brauchte, vgl. Vorwort), die Ausscheidung desjenigen, was Gemeingut des achtzehnten Jahrhunderts war, die Hervorhebung des Eigentümlichen, mag es individuelle Umprägung des Fremden oder selbständiger Gedanke sein; zweitens der Hinweis schon im ersten Kapitel auf alle Ideen ROUSSEAUS, deren befruchtende Wirkung in den folgenden Kapiteln dem Leser vorgeführt wird. Dieser hofft am Ende des Buches durch eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse entschädigt zu werden, dafür wird ihm der alte und nicht einmal kurzweilige Traum vom ewigen Frieden noch einmal erzählt. Wir haben diese formellen Mängel einer trefflichen Schrift hervorgehoben in der Hoffnung, dass FESTER Gelegenheit finden wird, denselben Stoff noch einmal in anderer und kürzerer Gestalt zu behandeln.

Kiel. **W. Hasbach.**

H. VAIHINGER: Kommentar zu KANTS Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin, Leipzig 1892, Union, Deutsche Verlagsgesellschaft. VIII. und 563 S. 18 Mk.

Der zweite Band von VAIHINGERS Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, welcher elf Jahre nach dem ersten erschienen ist, behandelt ausschliesslich die transcendentale Ästhetik. Vergleicht man Text und Kommentar auf ihren äusseren Umfang hin, so könnte es auf den ersten Blick wohl scheinen, als walte zwischen beiden ein starkes Missverhältnis ob; denn dem nur wenige Blätter umfassenden Text entspricht ein Kommentar von weit mehr als 500 engbedruckten Seiten in sehr grossem Format. Wenn man aber bedenkt, von welcher ausserordentlichen Wichtigkeit der Inhalt der transcendentalen Ästhetik und wie gross die Anzahl der Diskussionen und Erörterungen ist, die sich auf dieselbe beziehen, wenn man erwägt, dass nicht nur um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der in ihr enthaltenen Lehren, sondern auch über die Auslegung des Textes als solchen vielfach gestritten wird, so erscheint es kaum mehr auffallend, dass der Kommentar einen derartigen Umfang gewonnen hat.

Allerdings glauben wir, dass der Autor sich an verschiedenen Stellen wohl etwas kürzer hätte fassen können, ohne dem eigentlichen Zwecke seines Werkes Eintrag zu thun; so werden z. B. manche Erörterungen dritter Personen über einzelne Sätze des KANTischen Textes mit einer Aufmerksamkeit behandelt, die sie nach unserer Meinung auch vom Standpunkte VAIHINGERS aus nicht verdienen; auch bei der Analyse des Textes lässt sich der Verfasser durch sein Bestreben, alles möglichst klar zu machen, bisweilen zu unnötig weitläufigen Auseinandersetzungen verleiten; was hat es z. B. für einen Zweck, den Schluss KANTS aus der Apriorität auf die Idealität des Raumes, wie er in dem betreffenden Abschnitt unter a) gezogen wird, ausser nach der zweiten auch noch nach der ersten Figur darzustellen und hinzuzufügen, dass die erste Form nach dem Modus CESARE, die zweite nach CELARENT verläuft? (S. 287 u. 88). Das ist doch wohl eine etwas überflüssige Darlegung. Im allgemeinen aber wird man die Ausführlichkeit in der Interpretation des Textes und in der Berücksichtigung der Litteratur zu den einzelnen Stellen dem Zwecke des Werkes durchaus entsprechend finden. Denn ohne eine bis in das Detail eindringende Analyse des Textes und möglichste Vollständigkeit in den Litteraturangaben wäre der Kommentar nicht das verdienstliche und bedeutende Werk geworden, als das er nach unserer Meinung ohne Zweifel bezeichnet werden muss.

Um dieses Urteil etwas näher zu begründen, fassen wir zunächst die Vorzüge ins Auge, welche den Kommentar nach der rein exegetischen Seite hin auszeichnen. In dieser Beziehung stehen wir keinen Augenblick an, der Leistung VAIHINGERS die wärmste Anerkennung zu zollen. Können wir seiner Auslegung des Textes auch nicht in allem und jedem Betracht beistimmen, so sind es doch nur sehr wenige Punkte, in denen wir von seiner Auffassung abweichen zu müssen glauben; im übrigen aber hat VAIHINGER nach unserer Meinung mit seiner Interpretation fast durchgehends recht. In sorgsamer Analyse spricht er Satz für Satz der transcendentalen Ästhetik durch und führt uns stets mit sicherer Hand zum Ziele; überall bewährt er ein gesundes Urteil und lässt sich nirgends verleiten, durch künstelnde Deutung in den Text einen Sinn zu legen, der in ihm nicht enthalten ist. Indem er in klarer, besonnener und scharfsinniger Exegese die Fäden des nicht immer ganz leicht zu durchschauenden Gedankenganges der transcendentalen Ästhetik aufweist, stellt er das richtige Verständnis des Textes auch da her, wo dasselbe sehr häufig und bisweilen sogar fast stets verfehlt worden ist. Man kann sich daher der Führung VAIHINGERS ruhig anvertrauen und darf sicher sein, dass er, wenn es sich um verschiedene Auffassungen des

KANTischen Textes handelt, mit seiner Auslegung in der Regel im Rechte ist.

Müssen wir sonach dem Kommentar in rein exegetischer Beziehung unsern vollen, nur durch wenige Vorbehalte eingeschränkten Beifall schenken, so können wir ihm auch das fernere Lob nicht versagen, dass er als Litteraturquelle ganz ausgezeichnet und vortrefflich ist. In der umfangreichen und wohl ziemlich vollständigen Litteraturangabe liegt nach unserem Dafürhalten sogar sein höchstes Verdienst. Denn so wertvoll und gediegen auch VAIHINGERS Analyse und Auslegung des Textes sein mag, so wird doch niemand behaupten wollen, dass nunmehr erst ein eigentliches Verständnis der transcendentalen Ästhetik möglich sei. Selbst wenn der Zusammenhang der KANTischen Argumentation in einzelnen Punkten bisher noch niemals vollkommen richtig aufgefasst worden wäre, so würde dieser Umstand doch keineswegs haben hindern können, dass alle wirklichen Kenner der transcendentalen Ästhetik über den wesentlichen Inhalt und die eigentliche Bedeutung derselben vollkommen im Klaren waren. Denn das Verständnis einer philosophischen Theorie hängt nicht davon ab, dass ich die Darstellung, welche der Autor ihr gegeben hat, Satz für Satz und Wort für Wort auf ihren innern Zusammenhang und ihren logischen Aufbau hin prüfe. Ohne daher die exegetischen Verdienste VAIHINGERS irgendwie schmälern zu wollen, müssen wir doch bekennen, dass uns die bleibende Bedeutung des Kommentars weit mehr nach der litterarhistorischen, als nach der exegetischen Seite hin zu liegen scheint. So lange man sich mit dem eingehenden Studium der KANTischen Philosophie und namentlich ihrer historischen Wirkungen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens beschäftigen wird, wird auch der Kommentar als Litteraturquelle ein unschätzbares Hilfsmittel bleiben. Als besonders verdienstlich muss in dieser Beziehung die eingehende Berücksichtigung der betreffenden Litteratur des vorigen Jahrhunderts bezeichnet werden. Indem VAIHINGER dabei nicht nur das in Büchern niedergelegte, sondern auch das in Zeitschriften befindliche und sogar das in Briefen zerstreute Material benutzt, aus dem er wichtige und charakteristische Äusserungen von Freund und Feind mitteilt, verschafft er uns einen sehr genauen und höchst interessanten, unmittelbaren Einblick in die grosse Bewegung, welche die KANTische Philosophie und speziell die Lehre von Raum und Zeit in den letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts hervorgerufen hat. Ohne dass man nötig hätte, die einschlägige Litteratur im ganzen Umfange selbständig durchzuarbeiten, kann man hier recht deutlich sehen, wie KANTS Lehre aufgenommen, von den Freunden erläutert und verteidigt, von den Feinden bekämpft und bestritten wurde. Dass diese Mit-

teilungen aber nicht nur von einem sehr grossen historischen, sondern auch von einem bedeutenden sachlichen Interesse sind, wird man bei näherem Einblick sehr bald erkennen.

Vaihinger hat nun aber über der Litteratur des vorigen Jahrhunderts diejenige der neueren Zeit nicht etwa vernachlässigt: indem er vielmehr auch dieser die gebührende Berücksichtigung zu teil werden lässt, giebt er uns genaue Rechenschaft von den Schicksalen, welche die Kantische Lehre von Raum und Zeit im Laufe von mehr als hundert Jahren erfahren hat. Diese Schicksale sind für denjenigen, der auf dem Boden der transcendentalen Ästhetik steht, nicht eben sehr erfreulicher Art. Denn obwohl die Kantische Lehre eine Anzahl entschiedener Anhänger gehabt hat und deren auch noch heute zählt, so ist doch offenbar die Menge der Gegner sehr viel grösser. Dass dies natürlich auch in Vaihingers Darstellung hervortritt, entspricht nur dem Wesen der Sache. Da aber Vaihinger selbst zu denjenigen gehört, die sich gegen die Lehren der transcendentalen Ästhetik ablehnend verhalten, so kommt in seine Darstellung ganz unwillkürlich ein Zug hinein, der der historischen Treue des Bildes ein wenig Abbruch thut; den Argumenten der Gegner wird nämlich im Verhältnis zu ihrer Bedeutung eine zu wohlwollende und vielleicht auch zu ausführliche Beachtung geschenkt, während die Verteidigung der Kantischen Lehre etwas mehr zurücktritt. Vaihinger unterlässt es natürlich nicht, auch den Anhängern Kants das Wort zu geben und auf ihre Argumente zu verweisen. Aber seine Sympathien gehören doch viel zu sehr den Gegnern, als dass er den auf der Seite Kants stehenden Denkern durchaus gerecht werden könnte. Was jedenfalls die sachliche Beurteilung der Kantischen Argumentation und die Abschätzung ihrer Beweiskraft anbelangt, so nimmt Vaihinger eine Stellung ein, die wir durchaus nicht für richtig halten können. Kein einziger von den zahlreichen Einwürfen gegen die Kantische Lehre von Raum und Zeit, welche Vaihinger anführt, ist nach unserer Meinung im stande, dieselbe irgendwie erheblich zu erschüttern. Zwar soll nicht geleugnet werden, dass gegen einzelne Punkte der Kantischen Argumentation gewisse Ausstellungen berechtigt sind. Was aber den eigentlichen Kern der in der transcendentalen Ästhetik entwickelten Lehre anbelangt, so kann von einer Widerlegung oder auch nur einigermassen erfolgreichen Bestreitung desselben durch die im Laufe der Zeit hervorgetretenen Angriffe durchaus keine Rede sein[1]. Nach

[1] Zur Rechtfertigung dieser und ähnlicher in der vorliegenden Kritik aufgestellter Behauptungen gestatte ich mir, auf den im vorigen Jahre erschienenen ersten Band meiner Metaphysik und die in ihm enthaltene eingehende Begründung der Apriorität und Idealität von Raum und Zeit zu verweisen.

Vaihingers Darstellung freilich scheint es, als ob die Kantische Lehre gegenüber den ihr gemachten Einwürfen durchaus nicht zu halten wäre; wenigstens wird jedermann, der über das Wesen von Raum und Zeit nicht sehr gründlich nachgedacht hat, aus dem Kommentar den Eindruck empfangen müssen, dass Kant durch so viele Einwürfe so vieler Gegner vollkommen widerlegt sei. Dieser Eindruck verstärkt sich aber noch weiter zu Ungunsten Kants durch die teilweise sehr scharfen Urteile, welche Vaihinger über den inneren Zusammenhang und den logischen Aufbau der transcendentalen Ästhetik verschiedentlich fällt. Die welthistorische Bedeutung der Kantischen Lehre von Raum und Zeit als einer tiefsinnigen, grossartigen und in der Hauptsache völlig neuen Theorie tritt über diesen Ausstellungen viel zu sehr in den Hintergrund; wenn auch Vaihinger in der Vorrede (S. VI) sich dagegen verwahrt, als wolle er mit seiner Kritik die Grösse Kants antasten, so kann er doch nicht verhindern, dass durch seine Beurteilung der transcendentalen Ästhetik thatsächlich dieser Eindruck erweckt wird; denn da die Bedeutung Kants zu einem grossen Teile gerade mit auf der transcendentalen Ästhetik beruht, so muss dieselbe in der allgemeinen Schätzung sicher eine Einbusse erleiden, wenn Kant sich wirklich bei der Begründung dieses Teiles seiner Lehre so bedenkliche Blössen gegeben hat, als es ihm hier zum Vorwurf gemacht wird.

Verhalten wir uns sonach zu Vaihingers sachlicher Beurteilung der transcendentalen Ästhetik wesentlich ablehnend, so ist doch auch in unseren Augen seine Zusammenstellung der kritischen Einwürfe eine höchst verdienst- und wertvolle Leistung. Die vortreffliche Orientierung über das bisher gegen Kant vorgebrachte Material, welche uns hier geboten wird, muss auch demjenigen höchst willkommen sein, der positiv von der Richtigkeit der in der transcendentalen Ästhetik enthaltenen Lehren überzeugt ist. Gerade an den hier gesammelten Einwürfen wird er die Probe machen können, ob seine eigne Ansicht hinreichend begründet ist; bewährt sie sich bei dieser Gelegenheit, dann wird er wohl hoffen dürfen, dass sie überhaupt allen Anfechtungen siegreich stand halten wird. Andrerseits können wir es natürlich den Gegnern Kants nicht verdenken, wenn sie für die Menge des in dem Kommentar aufgespeicherten kritischen Materials Vaihinger von Herzen dankbar sind.

Von den allgemeinen Betrachtungen über den Kommentar, in denen sich unsere Ausführungen bis jetzt bewegt haben, wenden wir uns nunmehr zur Erörterung einiger spezielleren Punkte und richten dabei unsre Aufmerksamkeit zunächst auf „das Problem der affizierenden Gegenstände“. Hat Kant gelehrt, dass es Dinge an sich giebt,

welche uns affizieren und dadurch Empfindungen und Vorstellungen in uns hervorrufen? das ist die Frage, um die es sich hierbei handelt, und die VAIHINGER richtig mit einem „Ja" beantwortet; wenn er dabei entgegengesetzte Auffassungen als völlig unhaltbar zurückweist, so ist das ganz in der Ordnung; nun behauptet er aber ausserdem (S. 52), dass KANT gelegentlich auch allen Ernstes die empirische Affektion, d. h. die Affektion unsrer Sinnlichkeit durch die Gegenstände im Raume, die doch nach ihm nur Erscheinungen sind, gelehrt habe. Dieser Behauptung können wir durchaus nicht beistimmen; zwar wollen wir nicht bestreiten, dass KANT sich öfters so geäussert hat, als wären die Gegenstände im Raume die Ursachen unsrer Empfindung; aber daraus folgt nicht, dass er wirklich die unkritische Meinung gehegt hat, welche ihm VAIHINGER zuschreiben will. Denn auch ein Anhänger des transcendentalen Idealismus kann sich gelegentlich sehr wohl auf den Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins stellen und demnach von den Dingen im Raume als den Ursachen unserer Empfindungen reden; zweitens aber ist zu beachten, dass hinter und in den äusseren Erscheinungen doch eben die Dinge an sich stecken; wenn ich daher von einem bestimmten räumlichen Gegenstande sage, „er ruft in mir die und die Empfindungen hervor", so ist diese Ausdrucksweise auch vom idealistischen Standpunkte aus insofern berechtigt, als der betreffende Gegenstand zwar nach der einen Seite hin Erscheinung, nach der andern aber Ding an sich ist und als solches mich auch zu affizieren vermag. Ein Widerspruch gegen seine idealistische Grundansicht liegt also in den inkriminierten Äusserungen KANTS keineswegs vor, wenn auch zugegeben werden mag, dass sie etwas vorsichtiger hätten gehalten sein können. Wie wenig aber Kant im Grunde seines Herzens daran dachte, die äusseren Gegenstände für die Ursache unserer Vorstellungen von ihnen zu halten, geht mit der grössten Deutlichkeit aus der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre" hervor, wo er unter anderem sagt, dass „es niemandem einfallen wird, das, was er einmal als blosse Vorstellung anerkannt hat, für eine äussere Ursache zu halten" (Ausgabe von KEHRBACH S. 328). Mag sich daher KANT auch sonst verschiedentlich widersprochen haben, in Rücksicht auf die Frage, welches der uns affizierende Gegenstand sei, liegt sicher kein wirklicher Widerspruch vor. Wir können deshalb auch nicht zugeben, dass KANT, wie VAIHINGER will, überhaupt geneigt gewesen sei, den Dingen im Raume eine von unsrer Vorstellung unabhängige Existenz zuzuschreiben; die äusseren Gegenstände sind nach ihren räumlichen Eigenschaften für KANT immer und überall nur Erscheinungen; wenn einzelne Äusserungen vielleicht einmal einen andern Eindruck machen,

so sind dieselben ohne jede Schwierigkeit nach den oben angegebenen Gesichtspunkten oder auch als kleine Nachlässigkeiten zu deuten.

Ganz ohne einige kritische Bemerkungen können wir auch diejenigen Ausführungen VAIHINGERS nicht lassen, welche sich auf die Frage nach dem potentiellen oder aktuellen Vorhergehen der Anschauungsformen vor aller Erfahrung (S. 80 ff.) und auf das Verhältnis des Apriori zum Angeborenen beziehen (S. 89 ff.). Dass die Anschauungsformen von Raum und Zeit allen Erfahrungen zeitlich als subjektive Bedingungen von deren Möglichkeit vorausgehen, thut VAIHINGER gegen andere Auffassungen in einer Weise dar, die unsern ganzen Beifall hat (vgl. auch S. 171 ff.). Wenn er aber weiter auf Grund einer grossen Anzahl von Stellen behauptet, dass KANT eine vor der Erfahrung aktuell fertige Anschauungsform gelehrt habe (S. 87 f.), so kommt es für die Beurteilung dieser Behauptung noch darauf an, wie man sich dieses aktuelle Fertigsein vorstellen will; soll dasselbe so aufgefasst werden, dass wir vor aller Empfindung eine wirkliche und thatsächliche Anschauung des reinen Raumes und der reinen Zeit haben, wie VAIHINGER zu meinen scheint, so würde ich nicht zugeben können, dass KANT ein aktuelles Vorausgehen der Anschauungsformen vor aller Erfahrung gelehrt habe; einmal widersprechen einer derartigen Auffassung eine ganze Anzahl Stellen, in denen ausdrücklich das gerade Gegenteil gelehrt wird[1]; dann aber lassen sich die Äusserungen, auf welche VAIHINGER hier Bezug nimmt, nach meiner Meinung auch mit der Ansicht von der bloss potentiellen Priorität der Anschauungsformen vor der Erfahrung vereinigen; denn auch für den Fall, dass Raum und Zeit erst an und mit der Empfindung zu meinem Bewusstsein gelangen, kann ich doch ganz gut behaupten, dass sie als fertige Formen vor aller Erfahrung im Gemüte a priori bereit liegen; fertige Formen sind sie dann eben deshalb, weil sie auf Anlass der Empfindung sogleich hervortreten, ohne sich erst allmählich, wie gewisse psychologische Theorien wollen, aus den Empfindungen heraus zu entwickeln; diese sofortige Entfaltung des Vermögens der Raum- und Zeitanschauung würde nicht möglich sein, wenn dasselbe nicht vor aller wirklichen Wahrnehmung von Gegenständen im Gemüte vorherginge. Zur Rechtfertigung seiner Ansicht behauptet VAIHINGER an anderer Stelle (S. 168) auch, dass sich die Apriorität der Raumanschauung wohl bei dem ersten Argument als eine potentielle auffassen lasse, aber nicht bei den beiden letzten Argumenten und erst recht nicht in der transcendentalen Erörterung,

---

[1]) Diese Stellen übersieht VAIHINGER natürlich nicht; er behauptet nur, dass auch hier wieder einer von den vielen Widersprüchen KANTS vorliege.

wo die Mathematik aus der Apriorität des Raumes abgeleitet wird. Warum das aber nicht möglich sein soll, vermag ich durchaus nicht einzusehen; wenn die Apriorität der Raumesvorstellung nur ein potentielles Vorausgehen vor der Erfahrung bedeutet, so wird doch damit nicht im mindesten gehindert, dass der Raum eine reine Anschauungsform, seiner Grösse nach unendlich und um der auf der Apriorität beruhenden Durchsichtigkeit aller seiner Verhältnisse willen die Quelle ist, aus welcher die Wahrheiten der Geometrie entspringen.

Den eben gegebenen Auseinandersetzungen zufolge vermag ich natürlich auch nicht der Ansicht Vaihingers beizustimmen, dass in Rücksicht auf die Frage, ob die apriorischen Formen als angeboren zu betrachten seien oder nicht, zwischen den Äusserungen in der transcendentalen Ästhetik und den Ausführungen in der Schrift gegen Eberhard ein völlig unvereinbarer Widerspruch stattfinde (S. 94). Ein gewisser Gegensatz ist allerdings vorhanden, wie ich gern zugebe; so entfernt sich Kant ohne Zweifel von den Lehren der transcendentalen Ästhetik, wenn er gegen Eberhard behauptet (bei Vaihinger S. 91), die Kritik erlaube schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; er nimmt von dieser Behauptung aber doch selbst ein gutes Teil wieder zurück, wenn er gleich darauf sagt, dass wenigstens der Grund der Vorstellungen a priori angeboren sei. Die Verwandtschaft zwischen dem Apriori und dem Angeborenen bleibt also auch hiernach bestehen. In der Sache selbst hat Vaihinger jedenfalls vollkommen recht, wenn er die Versuche, ein derartiges Verwandtschaftsverhältnis ganz in Abrede zu stellen, als undurchführbar zurückweist.

Gehen wir jetzt mit einigen kurzen Bemerkungen auf Vaihingers Behandlung der einzelnen Raum- und Zeitargumente ein, so müssen wir zunächst im allgemeinen konstatieren, dass Exegese und Analyse des Textes gerade hier fast durchweg vortrefflich sind; die Bedeutung der einzelnen Argumente, der innere Zusammenhang und Fortschritt des Kantischen Gedankenganges, das Verhältnis der Zeit- zu den Raumargumenten, kurz alles, was von Wichtigkeit ist, wird von Vaihinger sorgfältig aufgeklärt und allseitig erleuchtet; dabei werden manche Beziehungen aufgedeckt, die bisher vielfach noch unbeachtet gelassen waren, und verschiedene Punkte in ihrer eigentlichen Bedeutung aufgehellt, die man meistenteils falsch aufgefasst hat; so ist es z. B. ein Verdienst Vaihingers, gezeigt zu haben, dass das fünfte Zeitargument seinem Inhalte nach nicht mit dem fünften, sondern dem vierten Raumargument parallel geht. Doch können wir Einzelheiten nicht weiter hervorheben. Dagegen liegt uns daran, einige Einwürfe zurückzuweisen, von denen Vaihinger glaubt, dass sie

wesentliche Mängel der Kantischen Argumentation treffen. Ein solcher Einwurf ist die auf S. 165 ausgeführte Behauptung, dass dem ersten Raumargumente die stillschweigende, aber ganz unbewiesene Voraussetzung zu Grunde liege, dass unsere Empfindungen als solche raumlos und ortlos wären. Nur unter dieser Voraussetzung komme der Schluss zu stande, dass der Raum nicht aus den Empfindungen stamme, sondern eine subjektive Zuthat zu denselben sei. Wesentlich derselbe Einwurf ist dann auch in den Ausführungen von Maass enthalten, die S. 178 zitiert werden. Ihnen zufolge würde der Raum ein empirischer Begriff sein, wenn er zugleich mit den Empfindungen gegeben wäre. Damit wird nun gegen die Apriorität des Raumes nicht das mindeste bewiesen. Die Unräumlichkeit unserer Empfindungen ist so wenig eine notwendige Voraussetzung für die Annahme des nicht-empirischen Ursprungs der Raumesvorstellung, dass es vielmehr gerade umgekehrt nur bei dieser Annahme begreiflich wird, wie gewisse Empfindungen von vornherein räumlich sein können. Wenn nämlich der Raum eine Anschauung a priori ist, so kann es nicht auffallen, dass wir gewisse Empfindungen ohne weiteres in denselben versetzen. Der Raum ist uns dann allerdings zugleich mit den Empfindungen in der Erfahrung gegeben. Dieses Gegebensein aber beruht gerade darauf, dass wir den Raum kraft apriorischen Vermögens aus uns erzeugt haben. Denn das wolle man doch ja nicht glauben, dass der Raum nichts anderes als eine blosse Eigenschaft unserer Empfindungen sei; zwar würde auch in diesem Falle der apriorische Ursprung des Raumes insofern bestehen bleiben, als er eben zugleich mit den Empfindungen von dem Subjekt selbst erzeugt und nicht von den Dingen hergenommen würde; aber es ist eine einfache Erfahrungsthatsache, dass die Empfindungen in dem Raume sind und der Raum nicht nur ein Merkmal der Empfindungen bildet. Stürzt sonach der obige Einwurf völlig in sich zusammen, so erweisen sich damit zu gleicher Zeit die Bedenken, welche Vaihinger S. 69 ff. gegen Kants Trennung von Stoff und Form der Vorstellungen erhebt, als für die Apriorität des Raumes (und der Zeit) belanglos. Mag man auch sonst diese Bedenken als nicht ganz unberechtigt betrachten, so sind sie doch jedenfalls nicht im stande, die Aprioritätslehre irgendwie zu erschüttern.

Natürlich verfehlt Vaihinger auch nicht, gegen den Kantischen Apriorismus die Thatsache geltend zu machen, dass die „wissenschaftliche" Psychologie den Raum aus Kombinationen von Empfindungen abzuleiten sucht. Hierzu haben wir nichts weiter zu bemerken, als dass diese Versuche bisher alle total misslungen sind, und dass nach unserem Dafürhalten a priori die Unmöglichkeit klar ist, den Raum

aus einer Summe unräumlicher Elemente hervorgehen zu lassen. Alle übrigen Einwände gegen das Apriori müssen wir leider unberücksichtigt lassen.

Ziemlich eingehende Auseinandersetzungen verwendet VAIHINGER auf die Besprechung von KANTS Erklärung der Mathematik; hier liegt ihm vor allem daran, die Verwechselung zwischen dem Probleme der reinen und der angewandten Mathematik aufzudecken, deren KANT sich schuldig gemacht haben soll (S. 88). Sowohl in Rücksicht auf die transcendentale Erörterung in der Ästhetik, als auch in Bezug auf die Darlegungen in § 6—13 der Prolegomena und die Ausführungen in der Dissertation wirft VAIHINGER KANT vor, dass er die beiden Probleme nicht genügend auseinander gehalten, sondern unmerklich in einander habe übergehen lassen. Da nun nach VAIHINGER in der Unterscheidung der zwei Probleme der Schlüssel zur ganzen Ästhetik liegt (!) (S. 282), so ist durch die Vermischung derselben die ärgste Verwirrung gestiftet und das Verständnis der Ästhetik fast unmöglich geworden (!) (S. 334). Hierzu müssen wir folgendes bemerken. Ohne Zweifel hat VAIHINGER darin recht, dass KANT an den von ihm ausführlich analysierten Stellen (S. 268 ff.) beide Probleme nicht mit derjenigen Klarheit und Schärfe auseinander gehalten hat, die hier eigentlich am Platze gewesen wäre; in dem eingehenden Nachweis dieser Thatsache liegt sicher auch ein entschiedenes exegetisch-kritisches Verdienst; aber nimmermehr können wir zugeben, dass die Sache selbst durch KANT im Unklaren gelassen worden sei. Mag auch seine Darstellung vielfach unter einem wenig erfreulichen Schwanken zwischen beiden Problemen leiden, so kann doch, wenn man KANTS Ausführungen im ganzen ins Auge fasst, gar kein Zweifel daran sein, dass er erstens die Möglichkeit der reinen und zweitens die der angewandten Mathematik erklären will. Ebenso ist die Erklärung selbst völlig durchsichtig; die Möglichkeit der Geometrie als einer a priori gültigen Wissenschaft ergiebt sich aus der Apriorität des Raumes; da aber der a priori gegebene Raum die Form ist, unter der uns äussere Gegenstände erscheinen, so gilt die Geometrie zugleich für die Gesamtheit dieser Gegenstände. Daher lassen sich auch die beiden Probleme von dem KANTischen Standpunkte aus gar nicht in der scharfen Weise trennen, wie es VAIHINGER eigentlich verlangt (vgl. z. B. S. 273). Indem KANT die reine Mathematik durch die Apriorität der Raumanschauung erklärt, erklärt er gleichzeitig die angewandte Mathematik. Denn dass der Raum, welcher uns a priori gegeben ist, zugleich die Form darstellt, unter der uns die äusseren Objekte entgegentreten, bedarf gar nicht erst eines besonderen Beweises. Nach VAIHINGER freilich wäre ein solcher not-

wendig; für ihn ist es zunächst zweifelhaft, ob der a priori gegebene Raum zugleich der äussere ist, in dem sich die empirischen Objekte befinden (S. 273). Aber so verhält sich die Sache nicht in den Augen KANTS[1]). Ganz im Gegenteil ist ja der Raum, dessen Apriorität uns KANT beweist, kein anderer als der von uns äusserlich wahrgenommene, die Körperwelt enthaltende Raum. Folglich erklärt sich mit der Möglichkeit der reinen zugleich die der angewandten Geometrie; folglich wird es aber auch verständlich und bis zu einem gewissen Grade ganz entschuldbar, dass KANT in seiner Darstellung beide Probleme in einander überfliessen lässt.

Wie mit VAIHINGERS Beurteilung von KANTS Erklärung der Mathematik, so können wir uns auch mit seiner Stellungnahme zu der Begründung des Idealismus, speciell der Idealität des Raumes, nur zum Teil einverstanden erklären. Er wirft KANT nicht nur mit TRENDELENBURG vor, dass er die Möglichkeit einer gleichzeitigen Existenz des Raumes in und ausser der Vorstellung so gut wie übersehen habe, sondern beschuldigt ihn auch, er habe nicht bedacht, dass der Raum teils real, teils nicht real sein könne (S. 141). Infolge der Nichtberücksichtigung dieser Möglichkeit schwebe sein ganzes System in der Luft (S. 142). Leider unterlässt es VAIHINGER, uns genau anzugeben, was er sich unter einer teilweisen Realität des Raumes vorstellt; er erläutert den Ausdruck nur dahin, dass er es für denkbar erklärt, es entspräche unserer Raumvorstellung in der absoluten Wirklichkeit ein zwar nicht ebenso geartetes, aber doch analoges Verhältnis der Dinge an sich. Die Denkbarkeit dieses Falles als einer gegen KANT mit Recht zu verwertenden Hypothese vermögen wir nicht anzuerkennen; wenn die transcendente Welt in irgend einer Beziehung einen räumlichen Charakter zeigt, so ist sie sicher überhaupt räumlich, denn der Raum lässt sich nicht zerstückeln; andererseits kann sie nicht zu einem Teile unräumlich sein, ohne auch im übrigen eine unräumliche Beschaffenheit anzunehmen. Vergeblich beruft sich VAIHINGER auf HERBART und LOTZE als auf Vertreter der von ihm behaupteten „dritten" Möglichkeit; denn HERBART bekennt

[1]) Nach VAIHINGER soll der Schluss b) in § 3 beweisen, dass der Raum die Form des äusseren Sinnes sei (S. 326); diese mit der oben geschilderten Anschauung zusammenhängende Auffassung kann ich nicht gelten lassen: für KANT handelt es sich hier vielmehr nur darum, von neuem die Idealität des Raumes hervorzuheben und zu erklären, wieso derselbe die Form der äusseren Objekte sein und dennoch der wirklichen Wahrnehmung derselben vorhergehen könne; das ist nur dadurch möglich, dass er nichts anderes, als die subjektive Bedingung darstellt, unter der uns allein äussere Anschauung möglich ist. Dass aber der Raum die Form des äusseren Sinnes ist, steht von vornherein für KANT, und zwar mit Recht, als Thatsache fest.

sich ausdrücklich zu der Realität und Lotze ist ein entschiedener Anhänger der Idealität des Raumes; dass der letztere sich alle Raumverhältnisse in der absolut realen Welt durch intelligible Beziehungen zwischen den Dingen ersetzt denkt, ändert doch an seiner idealistischen Grundansicht nichts; denn natürlich muss es für die räumlichen Verhältnisse in der raumlosen transcendenten Welt einen Ersatz geben. Gegen den auch von Vaihinger wiederholten Vorwurf Trendelenburgs müssen wir ferner bemerken, dass Kant sich zum Beweise der Idealität des Raumes gar nicht allein auf die Apriorität stützt; nur wenn er dieses thäte, hätte es einen Sinn, ihm schuld zu geben, dass er nicht an die Möglichkeit einer gleichzeitigen Existenz des Raumes in und ausser der Vorstellung gedacht habe; da aber Kant die Existenz eines objektiven Raumes an und für sich für ungereimt hält, wie namentlich auch aus der Dissertation von 1770 hervorgeht, wo er die Idealität gar nicht mit der Apriorität begründet, so ist die Lücke in seinem Beweise nicht vorhanden, die Vaihinger mit Trendelenburg annimmt. Etwas ganz anderes ist natürlich die Frage, ob Kants Gründe für die Idealität des Raumes völlig beweiskräftig sind; hierüber kann man verschiedener Meinung sein; aber jedenfalls ist es unberechtigt und widerspricht vor allen Dingen dem Gedankengange, durch den Kant selbst auf seine idealistische Lehre geführt worden ist, wenn man dem Zweifel an der Zulänglichkeit seiner Gründe die Form giebt, in der wir ihn bei Trendelenburg ausgesprochen finden. Vaihinger freilich stellt die Sache so dar, als ob es sich für Trendelenburg bloss um den Nachweis handele, dass der Schluss aus der Apriorität auf die Idealität des Raumes nicht zwingend sei, und dass hierbei Kant nicht an die „dritte Möglichkeit" gedacht habe (S. 301); Trendelenburg will aber offenbar viel mehr beweisen und muss auch mehr beweisen wollen, wenn sein Angriff die beabsichtigte Wirkung haben soll; er behauptet nicht nur, dass in dem angeführten Schlusse eine Lücke vorliege, sondern auch, dass dieser Schluss der einzige Grund sei, auf den Kant seinen Idealismus stütze. „Kant hat keinen andern Grund", sagt er ausdrücklich (Hist. Beitr. III S. 230), „den Raum und die Zeit den Dingen zu entziehen, als weil ihre Vorstellung eine Anschauung a priori ist." Wäre dem wirklich so, so würde Trendelenburg zwar noch immer keinen positiven Grund gegen die Idealität des Raumes vorgebracht, aber doch wirklich eine Lücke in Kants gesamter Beweisführung aufgezeigt haben. Da aber Kant für seinen Idealismus noch ganz andere Gründe hat, wie auch Vaihinger anerkennen muss, so verfehlt Trendelenburgs Angriff seinen eigentlichen Zweck. Ich muss daher auch Kuno Fischer durchaus beistimmen, wenn er gegen Trendelenburg auf die sonstigen Gründe

Kants verweist, und kann demgemäss auch die Richtigkeit der Entscheidung nicht anerkennen, welche Vaihinger in dem Trendelenburg-Fischerschen Streite dahin giebt, dass Trendelenburg in der Hauptsache recht und Fischer unrecht habe (S. 310, 556). —

So vieles sich nun über Vaihingers Kommentar auch noch sagen liesse, so können wir unsere Erörterungen doch nicht weiter ausdehnen; als eine Kleinigkeit sei nur noch erwähnt, dass das S. 458 angeführte Beispiel vom Tausendeck sich nicht erst in Arnaulds Logik, sondern schon in der 6. der Meditationen des Cartesius findet. Ausserdem drängt es mich zum Schlusse, noch ausdrücklich hervorzuheben, dass es keineswegs die Absicht meiner kritischen Ausstellungen war, die allgemeine Bedeutung des Kommentars irgendwie herabzusetzen; im Gegenteile wiederhole ich die mir aus dem Herzen kommende Versicherung, dass ich durchaus von dem hohen und hervorragenden Werte dieses Werkes überzeugt bin; möge es dem Verfasser vergönnt sein, dasselbe glücklich fortzusetzen und in einer nicht allzufernen Zukunft zu vollenden.

Jena. **Franz Erhardt.**

O. Külpe: Grundriss der Psychologie, auf experimenteller Grundlage dargestellt. Leipzig 1893. W. Engelmann, 478 S. 9 Mk.

Die physiologische Psychologie Wundts tritt uns in diesem Grundriss in conciserer Form entgegen. Er teilt die meisten Vorzüge und Mängel mit der ersteren. Der prinzipielle Standpunkt ist im wesentlichen derselbe. Die kurze Einleitung behandelt den Begriff, die Aufgabe, die Methoden und die Hülfsmittel der Psychologie. Der erste Hauptteil handelt von den Elementen des Bewusstseins, der zweite von den Verbindungen der Bewusstseinselemente, der dritte vom Zustand des Bewusstseins.

Besonders gut geglückt ist dem Verf. in vielen Punkten die Lehre von den Empfindungen. Im einzelnen fehlen Unrichtigkeiten nicht. So ist es falsch, dass nach den neueren anatomischen Untersuchungen die Sinnescentren sehr gleichförmig gebaut zu sein scheinen sollen. Überhaupt wird die Darstellung der Lehre von den specifischen Sinnesenergien den Einwänden, welche gegen die Wundtsche Auffassung erhoben worden sind, nicht gerecht. Die Angabe, dass die sensiblen Hautnerven „ziemlich direkt bis in die Grosshirnrinde aufsteigen", ist ganz willkürlich. S. 121 werden die Complementärfarben als physikalische Begriffe bezeichnet, offenbar sind sie jedoch, wenn nicht psychophysiologische, so doch jedenfalls physiologische. Zwischen der

physiologischen Deutung des WEBERschen Gesetzes und der psychologischen, welche WUNDT gegeben hat, wagt Verf. noch nicht bestimmt zu entscheiden.

Die didaktische Unzweckmässigkeit des Terminus „centrale Empfindungen“ für die konkreten Erinnerungsbilder liegt auf der Hand. Man hätte um so eher erwarten sollen, dass KÜLPE sie vermeiden würde, da er mit Recht gegen die Behauptung eifert, die Erinnerungsbilder seien von den (peripherisch erregten) Empfindungen nur der Intensität nach verschieden.

Die Seelenblindheit wird vom Verf. nicht korrekt definiert. Dieselbe bedeutet ausschliesslich die Aufhebung des optischen Wiedererkennens. Die Unfähigkeit, den gesehenen Gegenstand zu benennen (optische Aphasie), ist nur eine Konsequenz der Seelenblindheit und kommt auch ohne letztere gelegentlich vor. In der Definition KÜLPES ist also das „oder ihn zu benennen“ falsch. Andererseits gehört die Unfähigkeit, mit den Gegenständen umzugehen, die sog. Apraxie, nicht notwendig zur Seelenblindheit. Es giebt Seelenblinde, die die verschiedensten Gegenstände geschickt gebrauchen; es erklärt sich das offenbar daraus, dass bei dem Gebrauch der Gegenstände den Kranken Berührungs-Empfindungen und Vorstellungen zu Hilfe kommen. Falsch ist endlich auch, dass Seelenblinde eventuell Gegenstände noch als etwas Bekanntes bezeichnen. Dies kommt bei völliger Seelenblindheit niemals vor.

Einen besonderen Einwand gegen die Lehre der Associationspsychologie findet KÜLPE darin, dass eine seiner Versuchspersonen nicht im stande war im Dunkelzimmer sich irgend ein farbiges Objekt sinnlich vorzustellen. Da das Sehen und optische Wiedererkennen, soweit bekannt, bei derselben Versuchsperson normal war, so kann KÜLPE nicht verstehen, dass die optische Phantasie so völlig brachlag. Er hätte sich hierüber nicht gewundert, wenn ihm der durch vielfältige neuropathologische Erfahrungen gestützte Satz (BASTIAN) bekannt gewesen wäre, dass im allgemeinen ein Rindencentrum durch peripherische Reize viel leichter in Erregung versetzt wird als durch associative. Einen Gegenstand wiederzuerkennen ist leichter als auf Grund von Motivvorstellungen sich einen Gegenstand vorzustellen. Die Unterscheidung von Erinnerung und Reproduktion, welche KÜLPE auf diese und ähnliche unzutreffende Überlegungen gründet, ist nicht berechtigt. Irgend ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen beiden nicht.

Auch die weiteren Auseinandersetzungen des Verfassers „zur Kritik der Associationslehre“ sind wenig beweisend. Der Haupteinwand des Verfassers basiert auf der Thatsache, dass jeder Mensch



durch eine beliebige einfache Empfindung z. B. einer bestimmten Helligkeitsabstufung zu einer Bezeichnung für sie und vielleicht auch zu anderen Einzelvorstellungen angeregt wird, auch wenn er die bez. Empfindung noch gar nicht kennt und noch in keiner Association untergebracht hat. Hier scheint eine Reproduktion ohne vorausgegangene associative Verknüpfung vorzuliegen. Dieser Einwand ist ganz hinfällig. In diesen Fällen handelt es sich um eine Ähnlichkeitsassociation. Die von der Peripherie her in der Hirnrinde anlangende Erregung findet in der Rinde keine ihr völlig entsprechende d. h. völlig gleich abgestimmte Bahn vor und schlägt daher diejenige Bahn ein, deren Abstimmung ihr noch am meisten entspricht, und löst daher irgend eine verwandte Vorstellung aus. In seinen Vorlesungen über physiologische Psychologie (S. 141 ff. und 144) hat Ref. ausführlich gezeigt, wie solche Fälle vom Standpunkt der Associationspsychologie sich ohne Schwierigkeit erklären lassen.

Auch die übrigen Einwände des „Arsenals" KÜLPES treffen höchstens diejenigen Vertreter der Associationslehre, welche auch das Anreihen der ersten Vorstellung an die Empfindung ausschliesslich auf Kontiguitätsassociationen zurückführen wollen. Wer mit dem Ref. annimmt, dass diese erste Anreihung auf einer Gleichheits- bezw. Ähnlichkeitsassociation beruht, steht jenseits der KÜLPEschen Einwände. Nur wenn KÜLPE leugnet, dass Ähnlichkeit überhaupt ein Reproduktionsgesetz bilde (S. 194), müssen wir entschieden widersprechen. Die Darlegung KÜLPES ist dem Ref. ganz unbegreiflich. Eine Photographie giebt eine mir bekannte Landschaft wieder und erinnert mich an sie. Hier liegt offenbar eine Ähnlichkeitsassociation vor. Aber KÜLPE behauptet: „in solchem Falle pflegt (!) eine Erinnerung nach meiner Erfahrung (!) nur einzutreten, wenn ein Wissen um die Bedeutung der Photographie schon vorhanden ist". Wer diese Erfahrung auch gemacht hat, mag sich KÜLPE anschliessen. Ref. gesteht, dass er schon oft an Photographien, von deren Bedeutung er gar nichts vorher wusste, die Erinnerung der dargestellten Landschaft oder Person angeknüpft hat. Man wird es nach dieser Probe verzeihlich finden, wenn Ref. diesen Abschnitt des Buchs als den — zweifelhaftesten bezeichnet.

Die „freien Reproduktionen" KÜLPES entsprechen solchen Reproduktionen, bei welchen mehrere Zwischenglieder zwischen zwei auf einander folgenden Vorstellungen auf psychischem Gebiet ausgefallen sind.

Eigentümlich mutet auch der Beweis für die Existenz einer Apperception an: „wenn es eine solche Fähigkeit — nicht gäbe, so wäre unser Bewusstsein den äusseren Eindrücken, die ja in der Regel stärker sind als irgendwelche reproduzierten, preisgegeben, es könnte keine Gedankenthätigkeit in lauter Umgebung stattfinden u. s. f." Der

Relativsatz: „die ja“ bis „reproduzierten“ ist ganz unbewiesen. Es schimmert hier wieder die falsche, an anderer Stelle von Külpe selbst verworfene Ansicht durch, die Vorstellungen seien abgeschwächte Empfindungen. Dies sind sie nun aber nicht. Daher können sehr wohl Vorstellungen den Gang meiner Ideenassociation längere Zeit ausschliesslich bestimmen, ohne dass Empfindungen ihn zu modifizieren vermöchten.

Zu S. 226 möchte Ref. ausdrücklich bemerken, dass Associationsfasern zwischen den Zellen eines und desselben Rindencentrums nicht nur von der Associationslehre „angenommen werden müssen“, sondern auch thatsächlich nachgewiesen sind (vgl. z. B. den Fasciculus transversus cunei und den Fasciculus transversus gyri lingualis in der Sehsphäre). Die Annahme specifischer Associationsbahnen ist hingegen für die Vertreter der Associationslehre nicht unerlässlich. Es genügt die Annahme specifischer d. h. für bestimmte Vorstellungen eingetretener Veränderungen der Leitungsfähigkeit, eine Hypothese, welcher die Hirnphysiologie ohnehin, d. h. abgesehen von aller Psychologie, nicht entraten kann.

Der Ausweg, den Külpe gegenüber der Lokalisationslehre versucht, ist ganz unhaltbar. Er meint, es sei doch noch möglich, dass die Empfindungsbahnen nicht in den bekannten Centren (Sehsphäre u. s. w.) endigen, sondern in das Stirnhirn sich fortsetzen und erst etwa hier ihr Ende finden könnten. Das wäre freilich für die Wundtsche Hypothese, welche den Sitz der Apperception in das Stirnhirn verlegt, sehr bequem und müsste, wenn diese Hypothese richtig wäre, in der That so sein. Die Wirklichkeit widerspricht jedoch der Annahme Külpes durchaus. Zerstörung der im Hinterhauptslappen gelegenen Sehphäre bedingt ausnahmslos Blindheit, Zerstörungen im Stirnhirn bedingen niemals Blindheit. Die Erfahrungen der Hirnpathologie sind in dieser Beziehung absolut eindeutig.

Unerfindlich ist auch dem Ref., wie Verf. von dem sehr gleichartigen Bau der sensorischen Centren im Gegensatz zu demjenigen der motorischen sprechen kann. Schon die makroskopische Betrachtung lehrt das Gegenteil (vorwiegende Ausbildung des Vicq d'Azyr'schen Streifens in der Sehsphäre). Und hat Külpe noch nie von dem eigenartigen Bau der Rinde der Fiscura calcarina oder des Gyrus hippocampi gehört?

Durchaus falsch ist auch die Behauptung Külpes, dass Exstirpationen in der motorischen Region der Hirnrinde dauerndere Störungen hervorrufen sollen als solche in einer sensorischen Region. Jeder Hirnphysiologe wird ihm sagen können, dass im allgemeinen das Gegenteil richtig ist.

Die Lehre von den Gefühlen wird bei KÜLPE ganz von der bekannten Annahme beherrscht, dass Lust und Unlust qualitativer Abstufungen nicht fähig seien. Wesentlich neue Argumente zu Gunsten derselben haben wir nicht finden können. — Auf mehrfache Irrtümer in der Darstellung der Beziehungen zwischen Affekt und Blutcirkulation kann Ref. hier nicht näher eingehen.

Zu den gutgelungenen Abschnitten des Buches gehört im folgenden namentlich der Abschnitt über Tonverschmelzung (S. 289—317). In der Lehre von der Verschmelzung der optischen Empfindungen hätte Ref. grössere Ausführlichkeit, z. B. eine speziellere Berücksichtigung und Kritik der HILLEBRANDschen Untersuchungen, gewünscht. Die optische Raumwahrnehmung möchte KÜLPE — im Gegensatz auch zu WUNDT — auf physiologische Lokalzeichen, welche den einzelnen Netzhautelementen anhaften, zurückführen. Er legt mithin, wie STUMPF, JAMES u. a., den Netzhauteindrücken selbst ursprüngliche räumliche Beschaffenheit bei. Die Einwände, welche er gegen die LOTZEsche Theorie erhebt, scheinen dem Ref. ihre Beweiskraft zu verlieren, sobald man lediglich die Intensitätsskala der latenten Erinnerungsbilder der Augenbewegungen berücksichtigt. Die PREYER-MÜNSTERBERGsche Hypothese über die Lokalisation der Gehörsempfindungen wird mit stichhaltigen Gründen verworfen.

Die scharfe Trennung, welche KÜLPE zwischen „Verschmelzung" und „Verknüpfung" versucht hat, erscheint uns nicht zweckmässig. Er versteht unter Verschmelzungen solche Empfindungsverbindungen, in welchen die verbundenen Qualitäten durch die Verbindung sämtlich oder teilweise an ihrer Deutlichkeit Einbusse erleiden, unter Verknüpfung hingegen solche Empfindungsverbindungen, in welchen die Erkennbarkeit der verbundenen Qualitäten durch die Verbindung keine Einbusse erleidet oder sogar erhöht wird (vgl. § 3, 30, 42, 67). Als typisches Beispiel für erstere führt er den Akkord, für letztere den simultanen Kontrast an. Die Verschmelzung ist offenbar eine eigenartige wichtige psychologische Erscheinung, und die eingehende Darstellung, welche KÜLPE ihr gewidmet hat, jedenfalls zweckmässig und verdienstvoll. Die Verknüpfung stellt hingegen eine solche eigenartige, einheitliche Erscheinung nicht dar. Das räumliche und zeitliche Nebeneinander unter dieser Bezeichnung zu vereinigen, dürfte sich kaum empfehlen. Der simultane Kontrast ist vollends ganz auszuscheiden, da ihm, wie KÜLPE mit HERING gegen WUNDT und jedenfalls mit Recht annimmt, lediglich physiologische Processe zu Grunde liegen. — Ganz unklar sind dem Ref. die Andeutungen geblieben, wonach die Bevorzugung des sog. Contiguitätsgesetzes seitens der Psychologen auf der individuellen Bestimmtheit der räumlich und

zeitlich verknüpften Empfindungen beruhen soll. Der Thatbestand ist doch einfach der, dass sowohl die Verschmelzung wie die Verknüpfung (im Sinne KÜLPES) zu einer associativen Verbindung der in der Verschmelzung resp. Verknüpfung verbundenen Qualitäten auf Grund von Contiguität führt. Die Contiguität ist bei den Verschmelzungen ebenso wirksam oder noch wirksamer wie bei den Verknüpfungen. Dass die associativen Verbindungen der Teile einer „Verknüpfung" oft mannigfaltiger sind als diejenigen der Teile einer Verschmelzung, hängt damit zusammen, dass in der Regel die Mannigfaltigkeit der Teile einer Verknüpfung grösser ist und die Selbständigkeit der Teile besser gewahrt bleibt.

Die Bemerkungen „zur Theorie der Aufmerksamkeit" decken sich ganz mit den WUNDTschen Lehren. Auch KÜLPE scheint geneigt das Organ der Aufmerksamkeit im Stirnhirn zu suchen. Ref. bemerkt nur, dass die Angabe KÜLPES, das Stirnhirn nehme für die anatomische Erkenntnis eine Sonderstellung ein, da es nicht nur mit allen kortikalen Sinnessphären, sondern auch mit der motorischen Region und mit dem Sehhügel durch Fasermassen verbunden sei, falsch ist. Der Scheitellappen des Gehirns ist mindestens ebenso reich an solchen Verbindungen, überhaupt kommen dieselben fast einem jeden Rindenabschnitt zu. Garnicht wird Verf. auch der Thatsache gerecht, dass der Akt der Aufmerksamkeit ganz wesentlich und, wie Ref. glaubt, in erster Linie sich darstellt als das Überwiegen des Einflusses einer von vielen gleichzeitigen Empfindungen auf den Gang der Ideenassociation. — Mit grosser Befriedigung hat hingegen Ref. den Ausführungen KÜLPES S. 464 entnommen, dass auch ein Schüler WUNDTS an dem Dogma von der Besonderheit der aktiven Apperception zu zweifeln wagt. Dabei nimmt KÜLPE allerdings doch an (S. 466), dass Apperception und Wille im Sinne WUNDTS im Grunde dieselbe Funktion sind. Man wird sich billigerweise die Frage erlauben dürfen, weshalb KÜLPE trotz seiner Zugeständnisse S. 464 die Aufmerksamkeit, die Apperception und den Willen an vielen Stellen seines Buches der Association gegensätzlich gegenüberstellt. Erst wenn er auch die Aufmerksamkeit auf Associationsgesetze zurückführen würde, würde er dem psychologischen Thatbestand und der lex parsimoniae' in Hypothesen gerecht werden.

Überblicken wir das ganze Buch des Verfassers, so ist abgesehen von ungenügender zum Teil auch unrichtiger Verwertung der Hirnphysiologie die Empfindungslehre im übrigen entschieden vorzüglich dargestellt. Auf sie entfallen von den 471 Seiten des Buches allein etwa 260 Seiten. Dem gegenüber kommt die Lehre von den Vorstellungen und ihren Beziehungen zu den Handlungen entschieden zu

kurz. Ganz abgesehen von allen prinzipiellen Einwänden kann daher Ref. nicht sagen, dass der Grundriss des Verfassers eine gleichmässige und ausreichend vollständige Darstellung unserer psychischen Vorgänge giebt.

Jena. **Th. Ziehen.**

W. Windelband: Geschichte der alten Philosophie. Nebst einem Anhang: Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft im Altertum von S. Günther. (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft V, 1.) 2. Aufl. München 1894. C. H. Beck. VIII. u. 313 S. 5.50 Mk.

Dem Handbuch der antiken Philosophie, das allein im Rahmen dieser Zeitschrift zu besprechen ist, kann man eigentlich lauter Eigenschaften nachsagen, die dem Charakter eines Handbuchs widersprechen. Es ist nicht auf einen nüchternen, trockenen, sondern auf einen eleganten, ästhetisch reizvollen Ton abgestimmt. Statt in objektiver Haltung jede Kritik zu meiden, streut es freigebig Werturteile aus mit oft recht herb kräftigen Prädikaten. Statt kompilatorisch den Durchschnittsstandpunkt der historischen Forschung wiederzugeben, bringt es teilweise sehr einschneidende Neuerungen auf Grund eigenartiger, von den herrschenden stark abweichenden Auffassungen. Statt die alten Lehren einfach in ihrer Sprache wiederzugeben in jenem objektiv klaren, gemächlichen Fluss der Darstellung, in der Zeller sich so auffallend der Antike conpendal zeigt, übersetzt Windelband den Stoff in das heutige wissenschaftliche Verständnis, modernisiert ihn durch Austeilung stärkerer Accente und durch Zusammenziehung auf scharf geschliffene, schwer geladene (meist lateinische und griechische) Termini technici mit teilweise neuen Wortbildungen. Statt der Beschränkung auf den philosophischen Stoff endlich finden sich schöne Ausblicke auf die allgemeine Kulturentwickelung, in die er verwoben ist. Aber gerade diese Abweichungen vom Typus des Handbuchs, der ästhetische, kritische und reformistische Zug, kurz der stark subjektive Hauch, ferner das bewundernswerte Talent zur Modernisierung und terminologischen Ausprägung des Stoffes und der weite historische Blick — das sind die glänzenden Vorzüge des Windelbandschen Grundrisses, die es auch erklären, dass er bereits nach sechs Jahren in zweiter Auflage vorliegt. Anregende Kraft ist das beste, was man einer Geschichte der antiken Philosophie nachrühmen kann in einer Zeit, von der man nicht weiss, ob sie der Antike mehr abgeneigt ist oder der Philosophie. Und anregende Kraft zeigen Windelbands Neuerungen, selbst wo sie streitig sind. Sie haben der traditionellen Auffassung gegenüber ein so starkes Mass von Berechtigung, dass

sie ihr mindestens das Gleichgewicht halten und als gesunde Reaktion und neue beachtenswerte Möglichkeit begrüsst werden können. Da tritt bald in den „Prolegomena" nach einer trefflichen Charakteristik der pädagogisch-typischen und der historischen Bedeutung der antiken Philosophie als Quelle der abendländischen Wissenschaft eine wichtige Neuerung hervor: die Einteilung des antiken Denkens in die griechische und die hellenistisch-römische Philosophie. Am ehesten noch berührt sich diese Scheidung mit der Hegelschen Auffassung, die auch mit Aristoteles die erste Periode als die der selbständigen Ausbildung der Wissenschaft zum Abschluss kommen lässt und sie auch in drei Gruppen derart gliedert, dass Sophisten, Sokrates und Sokratiker in der mittleren zusammenstehen. Aber von anderen Unterschieden abgesehen, liegt das wertvoll Neue, echt Moderne der Windelbandschen Scheidung in der Betonung des kulturgeschichtlichen Untergrundes. Wenn man aber einmal Kultursphären markiert, dann sollte man gleich drei markieren. Das philosophische Milieu des vierten Jahrhunderts ist von dem des sechsten Jahrhunderts genau so verschieden wie von dem des zweiten Jahrhunderts. Die Philosophie wandert vor wie nach der klassischen Zeit. Im sechsten Jahrhundert liegen die Geburtsstätten aller Denker in Kleinasien und (später auch) in Italien. Im fünften Jahrhundert bildet gewissermassen die Nesiotenphilosophie die Brücke zwischen der Kolonialphilosophie zur Philosophie des Mutterlandes, das in der jüngeren Sophistengeneration philosophisch erwacht und mit Sokrates in Athen sein philosophisches Zentrum findet. Mit oder nach Aristoteles wandert die Philosophie wieder aus dem Zentrum der hellenistischen Welt immer weiter nach aussen und dieser eigentümliche schon geographische Parallelismus von Anfang und Ende, diese rückläufige Bewegung, welche die Philosophie wieder an die Peripherie des Hellenismus zurückführt, aus der sie herkam, kommt bei der blossen Zweiteilung in hellenistische und hellenistisch-römische Philosophie nicht zum Ausdruck. Es giebt auch im fünften Jahrhundert geistige Verfallsymptome, es ist da bereits eine Kultur abgeblüht, die schon darum nicht als vollhellenistisch zu betrachten ist, weil sie in den Kolonien, also in der Berührung mit fremden Völkern erwachsen ist. Ist wirklich die griechische Philosophie als „reines Erzeugnis" auf dem Boden einer „in sich geschlossenen nationalen Kultur" erwachsen? Dann bleibt es merkwürdig, dass nicht Athen, sondern Milet die Wiege der Philosophie und Pythagoras, Xenophanes gerade Kleinasiaten sind. Nein, der Hellenismus hält seine Thore im Anfang für den geistigen Import ebenso weit geöffnet, wie am Ende für den geistigen Export. Milet ist das Prototyp Alexandriens, und der Handel der Kolonien nimmt

dem makedonischen Schwert die kosmopolitische Aufweitung des Hellenentums vorweg. Den Begründer der ionischen Philosophie wollte man ebenso wie den Begründer der Stoa zum Phönikier machen. WINDELBAND selbst betont in der „Einleitung" vortrefflich die kosmopolitische Bedeutung der Kolonien, die „sehr untergeordnete Rolle" des Mutterlandes und die Führerschaft des ionischen Stammes, der „auf die nächste Berührung mit dem Orient angewiesen war". Er behauptet auch stärker und richtiger als der nur gegen RÖTH und GLADISCH reagierende ZELLER die Notwendigkeit orientalischer Einflüsse unbeschadet der Selbständigkeit des hellenischen Geistes. Je mehr der griechische Kulturtypus gerade dem orientalischen in der Richtung entgegengesetzt ist, um so mehr wird er sich entfaltet haben gerade im langsamen Herausringen aus den orientalischen Einflüssen, wie er in der Verfallzeit des Hellenismus langsam wieder in den orientalischen Geist versinkt. WINDELBAND deutet auch an: die griechische Kunstentwickelung bietet hier der Philosophie eine noch fruchtbar zu machende Analogie. Auch der geistige Grundcharakter gebietet eher die Dreiteilung, und das physikalische Grundinteresse der Kolonialphilosophen ist von dem Intellektualismus der Attiker wohl ebenso weit entfernt wie das ethisch-religiöse Grundinteresse der Hellenisten, und PLATO steht wohl dem PLOTIN, ZENON von Kitian dem ANTISTHENES und EPIKUR dem ARISTIPP ebenso nahe wie dem ANAXIMANDER oder EMPEDOKLES. Im rein wissenschaftlichen Interesse ist ARISTOTELES wohl weniger der Schüler PLATOS (vgl. WINDELBAND selbst S. 172) als DEMOKRITS und der Vater der Alexandriner, während „Ansätze" zum praktischen Individualismus anderer Hellenisten WINDELBAND wohl nicht nur bei SOKRATES und Sokratikern (S. 6. 177), sondern auch bei den Sophisten finden würde.

Trefflich ist dann noch in den Prolegomena die Charakteristik der historischen Methoden mit einer gerechten, wenn auch bedingten Rehabilitierung HEGELS, der übrigens dann unter den neueren Darstellungen nicht genannt ist. Sonst ist die Auswahl der zitierten Hilfsmittel für die Geschichte der antiken Philosophie eine glückliche und sehr klar die Hervorhebung der Hauptquellen von Irrtümern bei den alten Berichterstattern. Die neue Auflage fügt einige wichtige Bemerkungen namentlich über die Ergänzungsbedürftigkeit der MULLACHschen Edition und über die Quellenbedeutung der Kirchenväter hinzu und bereichert die Litteraturangaben um vierzehn neuere Werke, während sie sieben streicht, darunter auch den in Frankreich vor COUSIN stark benutzten DEGÉRANDO, MARBACH und RIXNER, während andere wie REINHOLD und PÖTTER stehen bleiben. Meisterhaft und lesenswert ist sodann in der Einleitung die Schilderung der kultur-

geschichtlichen Vorbedingungen der Philosophie des Zeitalters der sieben Weisen (die im PROTAGORAS nur scherzhaft in der Parodierung des Gegners als Vertreter der dorischen Moral citiert werden) und des geistigen Aufwachsens auf allen Gebieten. Bemerkenswert und von ZELLER etwas abweichend ist die mehr auf ARISTOTELES gestützte Einteilung der theologischen Spekulation (S. 20) und ihre wohlbegründete engere Verbindung mit der aus ihr hervorwachsenden Wissenschaft, wobei in sehr feiner Weise der Übergang aus der mythologischen Fragestellung nach dem zeitlichen Ursprung in die philosophische nach dem bleibenden Ursein entwickelt wird. Vielleicht lässt sich die Grenze auch so bestimmen, dass der Mythus von Subjekten erzählt, die Wissenschaft Objekte betrachtet. Als zweite wichtige Neuerung ist hier weiter zu verzeichnen, dass PYTHAGORAS, dessen Lebensdaten, namentlich was die Reise betrifft, WINDELBAND mit Recht weniger skeptisch nimmt als ZELLER, in einer geradezu künstlerisch abgerundeten Schilderung als sittlich-religiöser und politischer Reformator unter den Vorläufern der Philosophie behandelt wird, abgeschieden von den „Pythagoreern“, die erst unter Führung des PHILOLAOS parallel und nach EMPEDOKLES, ANAXAGORAS und LEUKIPP historisch eingereiht werden. Der Gesichtspunkt, der dieser Scheidung zu Grunde liegt, ist so berechtigt, dass er nur hätte auf fast alle älteren Philosophen angewandt werden sollen. Sie sind noch nicht als Philosophen differenziert, sondern Geistesherren, führende Männer, Propheten und Reformatoren ganz allgemein, der grosse Politiker und Meteorologe THALES, ebenso wie der ethisch-religiöse Dichter und Wanderredner XENOPHANES, der Gesetzgeber PARMENIDES, der Admiral MELISSOS und der grosse „Medizinmann“ und Volksführer EMPEDOKLES. Diese allgemeine Bedeutung ist aber für sie ebensowenig wie für PYTHAGORAS ein Grund, aus der Reihe der Philosophen zu scheiden. PLATO und ARISTOTELES haben keine Veranlassung, den Stifter gesondert von der sich ihnen geschlossenen darstellenden Schule der Pythagoräer zu citieren, aber ältere kompetentere Zeugen citieren ihn, HERODOT nennt ihn einen tüchtigen *σοφιστής* (IV, 95), HERAKLIT redet von seiner *πολυμαθία* und bezeugt ihn gerade mit seinem Tadel *Πυθαγόρης-ἱστορέις ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησεν ἑαυτοῦ σοφίην πολυμαθίαν κακοτεχνίην* (D. L. VIII, 6) als einen wissenschaftlichen Autor und nicht als blossen religiös-politischen Praktiker. Weil wir (auch HERAKLIT?) von seinen Schriften nichts wissen, darum braucht PYTHAGORAS so wenig philosophisch leer gewesen zu sein wie andere Schulstifter, von deren Schriften wir auch nichts wissen, und die wir doch nicht von der Schule sondern können (LEUKIPP, ARISTIPP, PYRRHOA, AMMONIUS-

SAKKAS). Warum soll er philosophisch unreifer gewesen sein als sein Zeitgenosse ANAXIMANDER mit seinem grossen kosmologischen System? Das Dogma: „alles ist Zahl" passt vortrefflich in die monistische Tendenz des 6. Jahrhunderts (alles ist Wasser, Luft u. s. w.), das Mathematische als natürliches Zwischenglied auf dem Wege vom Physischen der älteren Jonier zum Ontologischen der Eleaten, von deren Skepsis noch nichts verratend. Dass sich, wie WINDELBAND richtig bemerkt, pythagoreische Geisteszüge auf den verschiedensten Gebieten schon bei HERAKLIT, PARMENIDES, ZENON, EMPEDOKLES und ALKMÄON, dem jüngeren Zeitgenossen des PYTHAGORAS (Arist. Met. I, 5) finden, weist doch über PHILOLAOS jedenfalls hinaus. HERAKLIT sieht auch nicht danach aus, als ob er gerade die Bedeutung der Harmonie selbständig erfunden hätte. Es lässt sich kaum absehen, was die S. 59 ff. ausschliesslich als Astronomen und metaphysische Mathematiker geschilderten „Pythagoreer" mit dem S. 21 ff. ausschliesslich als sittlich-religiösen und politischen Reformator geschilderten PYTHAGORAS gemein haben. Und ebenso fehlt das seelische Band zwischen den ethisch-religiösen, politischen, musikalischen und „vielleicht" mathematischen Interessen des PYTHAGORAS selbst, wenn man ihm nicht als Lehre zuschreibt, was Grund und Sinn des pythagoreischen Strebens auf allen Gebieten ist: alles ist Zahl, Harmonie und das Begrenzte, Geordnete ist das Bessere. Die phantastisch stilisierte Mathematik ist eher archaischen Ursprungs und gerade dem von HERAKLIT und XENOPHANES verspotteten Phantasten zuzutrauen. Aus Ägypten konnte PYTHAGORAS wohl auch astronomische Kenntnisse holen, und es sieht ungriechisch genug aus, dass das pythagoreische Weltbild nicht geocentrisch war. Das Grundmotiv der pythagoreischen Reform war übrigens wohl mehr politisch als religiös; eine Restauration der ökonomisch depossedierten Aristokratie auf der Grundlage der Bildung und der Ordensgenossenschaft.

Im ersten Abschnitt erfahren die milesischen Naturphilosophen eine sehr glückliche, namentlich bei THALES eigenartige, das historisch Mögliche fein abwägende Charakteristik. Ihre Anschauungen tauchen einerseits noch in alt mythologische Vorstellungen — das *ὕδωρ* oder, wie es richtiger bestimmt wird, das *ὑγρόν* des THALES („das ionische Lebenselement") erinnert an den Okeanos, das in der Schilderung orientalisch anklingende *ἄπειρον* des ANAXIMANDER an das Chaos — andererseits namentlich bei ANAXIMENES bereits in eine reiche Empirie. ANAXIMANDER, dessen Kosmologie kurz behandelt wird, und dessen Quellencitate in der 2. Aufl. mehrfache Korrekturen erfahren, wird gegen die beiden anderen Denker als „Metaphysiker" richtig abgeschätzt. Dann werden unter dem markanten Titel: der metaphysische

Grundgegensatz Xenophanes, Heraklit, Parmenides, Zenon, Melissos behandelt. Diese Reihenfolge ist chronologisch und genetisch, obgleich die polemischen Beziehungen des Parmenides auf Heraklit ziemlich zweifelhaft sind, jedenfalls berechtigter, als die gewöhnliche Behandlung des Heraklit nach oder gar vor den Eleaten. Der Ephesier löst sich selbständig genug von den Milesiern. Die Geschlossenheit der eleatischen Schule, in der Xenophanes dem Parmenides vielleicht so nahe steht wie Spinozas Traktat de deo u. s. w. der Ethik, leidet allerdings, aber ohne ein Opfer lässt sich nun einmal hier nicht historisch disponieren. Xenophanes wird sehr gut der Tendenz nach als Religionsphilosoph charakterisiert und als naiver Pantheist von unbewusster metaphysischer Bedeutung, weil nun in der ἀρχή die beiden Denkmotive der causa fiendi und der causa essendi auseinandertreten — der Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides. In der Darstellung Heraklits kommt vieles wie das phantastische Ringen, das prius des Prozesses zu formulieren, die Ahnung des Naturgesetzes u. a. vortrefflich zum Ausdruck, nur die logische Seite seiner Metaphysik, in der ihn Hegel als seinen Vorläufer reklamiert, die Einheit der Gegensätze, der ganze Relativismus, von dem die Fragmente voll sind, und in dem dieser originalste Denker der vorklassischen Zeit über Protagoras hinaus die stärksten, halb noch unerforschten Wirkungen geübt hat, tritt ziemlich zurück. Die täglich sich erneuende Sonne stammt aus metaphysischer Tendenz und das durch Apollo naheliegende Bild von der Einheit der im Bogen kriegerischen, in der Lyra friedlich-harmonischen Spannung ist nach dieser Deutung wohl nicht so „unglücklich". Zu voller, klarer Würdigung kommt dann die naiv kräftige Ontologie des Parmenides, dessen Anwesenheit in Athen aber Plato, wenn er sie brauchte, nach der ganzen Art seiner Schriftstellerei, sehr leicht fingieren konnte. Zenon wird als Dialektiker gut herausgehoben mit einer nicht unwahrscheinlichen Wendung gegen die ältere Atomistik. Melissos mag den Tadel des Aristoteles verdienen, aber es ist charakteristisch, dass der Samier die abstrakt leere Einheit des Eleaten wieder in die ostionische Kategorie der Unendlichkeit taucht. Die Geschichte der griechischen Philosophie würde manche Aufklärung davon haben, wenn sie nicht wie meist bisher als ein geschlossen fortgeführtes Gespräch behandelt, sondern mehr nach dem Milieu differenziert würde, so dass der einzelne Denker als Ausdruck einer speciellen geistigen Situation erscheint. Der Geist zwar lässt sich dadurch nicht erklären, wohl aber die Form des Geistes. Bewundernswert ist, wie Windelband die zur Charakteristik verlockend daliegenden wörtlichen Citate meidet und, was namentlich in der Darstellung Heraklits und Zenons hervortritt, die Lehren

lieber auf einen eigenen, wissenschaftlich strengeren und doch klaren Ausdruck spannt.

Der 3. Abschnitt giebt eine treffende Darstellung von Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und den Pythagoreern unter dem klar pointierenden Titel: die Vermittelungsversuche, obgleich übrigens die drei ersten mit vollem Recht hauptsächlich aus Parmenides, die Pythagoreer mit weniger Recht hauptsächlich aus Heraklit abgeleitet werden. Die Lehren jener werden richtig als pluralistisch bestimmt. Die Bezeichnung mechanistisch widerstreitet aber, dass sogleich Empedokles als derjenige dargestellt wird, der den Dualismus von Kraft und Stoff in das Denken der Griechen einführte, wobei übrigens seine bewegenden Prinzipien in ihrer mythischen Unbestimmtheit und mannigfaltigen Bedeutung gut charakterisiert werden. Der Dynamismus ist wohl eher das aus dem echten Griechentum zurückweichende Prinzip und seine Elimination das Fortschrittsprinzip, bis die nachklassische Zeit ihn wieder aufnimmt und steigert. Die nur kurz erwähnte theologische Mystik des Empedokles steht nach neueren Forschungen doch wohl nicht so ausser Zusammenhang mit seinen sonstigen Anschauungen. Die Theorie des Anaxagoras, deren Darstellung übrigens in der 2. Aufl. mehrfache kleine Verbesserungen erfahren hat, ist nach der dem νοῦς zugewiesenen Rolle auch nicht als mechanistisch zu bezeichnen, zumal Anaxagoras den νοῦς nicht nur als ersten Beweger, sondern überhaupt als deus ex machina herbeizog, wo die Physik ihn in Verlegenheit liess (Arist. Met. I, 4). Aber die originelle Deutung des νοῦς als „Denkstoff" ist jedenfalls eine gesunde Reaktion gegen die von Windelband mit Recht drastisch bekämpfte Überschätzung des Anaxagoras als des ersten Immaterialisten. Der heraklitische λόγος hat dem noch sehr ungeistigen Geist des Anaxagoras ebensoviel vorgearbeitet wie, was Windelband auch richtig bemerkt, die ἀρχαί der Jonier den Elementen des Empedokles. Vortrefflich ist dann die positive Fassung Leukipps, die überzeugt, dass die Keime der Atomistik metaphysische, nicht physikalische sind, so dass sie eigentlich am besten gleich nach den Eleaten zu behandeln wären, wenn nicht, wie Windelbamd richtig bemerkt, der Atomismus der vollkommenste Lösungsversuch des metaphysischen Grundgegensatzes wäre. Der Pythagoreismus aber ist kein solcher Lösungsversuch, sondern sichtlich anderen, daher älteren Ursprungs. Sonst wären an der Darstellung der Pythagoreer nur Einzelheiten anzumerken, z. B. dass die vier körperlichen Organe, die wenigstens in der Philolaosschrift nur aufgezählt sind, den vier ersten Zahlen parallelisiert werden.

Am glücklichsten aber bewährt sich wohl die historische Meisterschaft Windelbands in dem folgenden Abschnitt. Schon die Titel-

gebung ist ein Verdienst; der Name: griechische Aufklärung enthüllt mit einem Schlage den gemeinsamen Seelenzug und die geschichtliche Bedeutung jenes Wirrsals dekadenter und aufstrebender Gestalten in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Es mag manches gegen sich haben, dass WINDELBAND, wie er auch sonst bei Eleaten, Pythagoreern, Atomisten die Schulzusammenhänge löst, hier erst die Epigonen der verschiedenen Jonier und die Halbpythagoreer behandelt, aber sie werden durch ihre Zusammenfassung als Eklektiker in eine neue Beleuchtung gerükt; teilweise gehören sie schon in die Rubrik Einzelforschung, deren Erwachen auf verschiedenen Gebieten (namentlich bei den neuerdings philosophisch immer wichtiger erscheinenden Medizinern) WINDELBAND mit Recht als Charakteristum dieser Übergangsepoche ausführlicher hervorhebt, als dies sonst geschieht. Es erinnert bedeutsam an die Typen der hellenistischen Dekadenz, wenn zu den Eklektikern und Specialisten die Sophisten als Skeptiker und Individualisten treten. Trotzdem ist es gerade hoch anzuerkennen, dass WINDELBAND weit weniger als die Tradition, als selbst ZELLER noch, in den Sophisten das frivol zersetzende Moment accentuiert, sondern sie positiv herausarbeitet als Träger der Aufklärung, die der Wissenschaft eine neue Kulturposition gaben, sie zur politischen Ausbildung anboten und dadurch auf anthropologische, ethische und erkenntnistheoretische Forschungen gelenkt wurden, die namentlich bei PROTAGORAS sehr ernst zu nehmen sind. Allerdings unsere ganze Auffassung der „Sophistik" ist dringend reformbedürftig. Man sieht noch immer nicht, dass PLATO, wie er selbst unter der Maske des SOKRATES redet, unter der Maske bekannter „Sophisten" seine zeitgenössischen Gegner aristophanisch parodiert, und citiert seine Dialoge ruhig weiter als Quellenschilderungen für jene. Man redet von der dialogischen Eristik „jüngerer Sophisten", die wahrscheinlich nur Sokratiker sind, und man gebraucht „Sophisten" als feste Nomenklatur, als ob nicht SOKRATES und die Sokratiker, PLATO eingeschlossen, auch als „Sophisten" bekämpft wurden. Die Darstellung des SOKRATES ist schön und im allgemeinen zutreffend, schon weil das Prinzip der Aufklärung in ihm markiert ist, das ihn mit den „Sophisten" auf eine Linie rückt, zu denen er sich thatsächlich ähnlich verhält wie die deutsche Aufklärung zur französischen. WINDELBAND zeigt einerseits eine anerkennenswerte Empfänglichkeit für neuere Forschungen, hängt aber gleichzeitig noch zu sehr an der Tradition, um ein ganz ausgeglichenes Bild von SOKRATES zu bieten. XENOPHONS Sokratik wird mit Recht in der zweiten Aufl. als halbkynisch charakterisiert, gleichzeitig klingt noch Krohns Einfluss in einigen heute wohl überwundenen Zweifeln an der Echtheit des Memorabilientextes nach, von dem I, 4 und IV, 3 stoisch „über-

arbeitet" (?) sein sollen. XENOPHONS „Berichte" sollen sich um „historische Treue" bemühen, merkwürdigerweise auch das (selbst von ZELLER ebenso wie der Oeconomicus fiktiv genommene) Symposion, von dem XENOPHANES als Zeuge berichtet, obgleich er damals höchstens 9 Jahre alt gewesen sein kann. Doch soll S. 82, 6 PLATOS Kriton XENOPHONS ausdrückliches mehrfaches Zeugnis ungültig machen. Sonst wird bald nach PLATO, bald nach dem nicht nur ethisch, sondern auch methodisch und logisch (im Sinne des gar nicht so populären kynischen Relativismus) gründlich abweichenden XENOPHON citiert — ohne klare Entscheidung für SOKRATES. Es sieht so aus, als ob der PROTAGORAS für die These von der lehrbaren Tugend und EUTHYPHRO für die sokratische Frömmigkeit angeführt werden, obgleich beide das Gegenteil bezeugen könnten S. 83, 3 ist vergessen, dass SOKRATES doch der Götterleugnung angeklagt wurde. WINDELBAND glaubt noch an die Unechtheit der xenophontischen Apologie und die Authentie der platonischen (vgl. über beide jetzt auch M. SCHANZ, Apologia. Leipzig, 1893, Tauchnitz) sowie überhaupt an die sokratische Treue der „früheren" platonischen Dialoge und an den SOKRATES, der mit ethisch frommer Tendenz „zur Bekämpfung" der „Sophisten" erscheint, deren „Gefährlichkeit" er erkannt. Indessen, ich gebe zu, es gährt noch zu sehr auf diesem Forschungsgebiet und das didaktisch so wertvolle Handbuch darf konservativ sein. Um so kühner aber und doch grundlegend wahr ist die Auffassung, dass die „sokratischen Schulen" besser als Auszweigungen der „Sophistik" betrachtet werden, die nur vorübergehend, in den Stiftern, ein sokratisches Element in sich aufgenommen haben, und die Kyniker verdienen hier keine Ausnahmsstellung. Die vier grossen „Sophisten" sind von PLATO wahrscheinlich nur darum als solche dauernd fixiert, weil ANTISTHENES stark in ihrem Banne stand, und zwar in der Erkenntnistheorie im Banne des PROTAGORAS, nicht des GORGIAS. Die Ideenlehre im Sophistes wird mit Recht den Megarikern abgesprochen und Kyniker und Kyrenaiker werden in ihrer Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit glücklich charakterisiert. Der Romantiker ANTISTHENES, der im Lob des *πράττειν* und des *πόνος* hauptsächlich die Grossthaten exotischer und mythischer Helden preist, wird immer mehr von dem Naturalisten DIOGENES differenziert werden müssen, dessen stark litterarische Thätigkeit wir auch nicht nach den „groben Witzen" beurteilen dürfen, auf die sie später bei DIOG. LAERT. anekdotenhaft zugestutzt ist. Die eristischen Sophismen (S. 75, 86) beruhen übrigens wohl weniger auf Sprachkalauern, als vielmehr auf der logischen Sucht, Relatives absolut zu nehmen, was für das sozusagen noch statuarische, noch wenig flüssige funktional entwickelte Denken der Alten ungemein charakteristisch ist.

Der fünfte Abschnitt führt den prägnanten Titel: Materialismus und Idealismus. Demokrit und Platon. Das bedeutet eine Neuerung, der man zum mindesten grosse Perspektive, geistreiche Konzeption und soviel innere Berechtigung zugestehn muss wie der traditionellen Auffassung, die mit ihrer Unterschätzung des späten und hoch entwickelten Demokrit eine Reaktion herausforderte. Man kann wohl den Atomismus als Begründer des Materialismus und als Vorläufer der modernen Naturwissenschaft, wie ihn Windelband öfter treffend charakterisiert, hochstellen, nur würde Leukipp vor seinem glücklicheren Nachfolger einen wesentlichen Teil des Ruhmes beanspruchen können. Man dürfte die beiden grössten Systeme vor Aristoteles wohl zusammenstellen und könnte diesen eine Synthese nennen aus Demokrit und Plato. Man kann mit Windelband in beiden ähnliche protagoreisch-eleatische Denkmotive finden und in dem intuitiven Rationalismus, in den sich die Eidolenlehre Demokrits versteigt, vielleicht eine abgeschwächte Ideenlehre sehn. Aber man muss auch mit Windelband zugestehen, dass Demokrit weit weniger originell, fruchtbar und wirksam war als Plato. Man kann auch beide als Urtypen heute noch wirksamer Gegensätze zugestehen, aber man kann auch solche mit Laas in Plato und Protagoras behaupten und kann sich dann wenigstens auf den Theätet als historischen Kampfplatz berufen. Man kann auch finden, dass die griechische Philosophie sich zumeist in antithetischen Gestalten fortbewegt, aber diese zeigen sich dann als bewusste Konkurrenten. Das platonische und demokritische System aber erstehen, wie Windelband treffend sagt: „in merkwürdiger Beziehungslosigkeit zu einander". Dass Demokrit dem Plato mindestens um ein Menschenalter vorausgeht, lässt sich nicht leugnen und trotz Windelbands Versuch S. 96, 3 auch nicht, dass Aristoteles ihn vor Sokrates datiert. Wenn nun Demokrit und Plato weder gleichwertig noch gleichzeitig sind, noch in irgend sicherer oder wesentlicher Beziehung stehen, dann beruht ihre Zusammenstellung doch nur auf einer schönen und lehrreichen Typenkonstruktion und nicht auf einem wirklichen Verhältnis. Aber Windelbands Konstruktion, wenn sie auch Demokrit hier aus seinen Schul- und Zeitverhältnissen in das fremde attische Milieu gezogen, wird doch den Erfolg haben, dass von nun an Demokrit endlich als ein Kulminationspunkt der griechischen Philosophie und zwar ihrer ersten, naturphilosophischen Evolution betrachtet wird, die ihre eigene Klassik hat, welche wohl mit den Vorläufern einer neuen Denkepoche gleichzeitig sein kann. Demokrit darf wohl nur als der universalwissenschaftliche Vollender des Leukipp gelten, dem die starken Ansätze zu einem erkenntnistheoretischen und sinnesphysiologischen Relativismus und Funktio-

nalismus wohl so wenig gefehlt haben werden wie anderen Denkern vor Protagoras, und dem z. B. auch das S. 210, 21 citierte stark heraklitische Fragment wohl zuzutrauen ist. Überhaupt hat sich der Heraklitismus in die Philosophie und Medizin des fünften Jahrhunderts ein breites Bett gegraben und strömt, vermutlich durch die Vermittelung des Protagoras, auch in die Ethik sowohl des Demokrit wie des Aristipp (Windelband sieht die Verwandtschaft beider) wie auch des Antisthenes — daher Anklänge an die xenophontische Sokratik, die aber Demokrit nicht gleichwertig neben Sokrates stellen können. Auch die *εὐθυμία* ist ja in Heraklits *εὐαρέστησις* vorgebildet. Es bleibt verdienstlich, dass Windelband die Ethik Demokrits noch vor dem Erscheinen der Natorpschen Schrift anerkannt und aus ihrer zusammenhangslosen Stellung bei Zeller noch klarer als Köstlin zu prinzipieller Erfassung gebracht hat. Viele Einzelheiten, dass in dem antiteleologischen Charakter treffend der Gegensatz zu den Attikern gesucht wird, dass der Bewegungszustand der Atome richtig gedeutet ist, und andere wären noch hervorzuheben, aber es muss hier genügen zu sagen, dass Windelband uns wohl bisher die beste Würdigung Demokrits geliefert hat. In der ebenfalls selbständig eindringenden Darstellung Platos ist zunächst die Deutung seiner Schriften als Idealisierungen wissenschaftlicher Erlebnisse, als Niederschläge von im Kreise seiner reiferen Freunde geführten Erörterungen bemerkenswert. Ob nicht bei dieser geistreichen Deutung die denkende Selbstbewegung des Schreibenden ebenso unterschätzt ist wie der Reiz von aussen, die gewaltige litterarische und didaktische Konkurrenz der Zeitgenossen, namentlich der Sokratiker? Die Beachtung des letzteren Motivs namentlich wird unsere konventionelle Fassung der kleineren Schriften als „früherer“ und „sokratischer“ bald zerstören. Man wird nicht mehr dem Kleitophon, Jon, Menexenos die Echtheit abstreiten und sie für die beiden Hippias und selbst den Charmides bezweifeln, weil sie endlich als ungemein charakteristische Konkurrenzschriften gegen Zeitgenossen wie Antisthenes, Äschines und Isokrates begriffen werden. Windelband stellt wie mehr oder minder die meisten gerade die kleinsten Schriften in die Klasse der Jugendwerke und hält sogar für den erkenntnis-theoretisch hoch entwickelten, der Spitze der Ideenlehre zustrebenden Lysis die Abfassung zu Sokrates Lebzeiten für möglich. Auch den Hippias minor sollte man eher in der zweiten Klasse der Schriften vermuten, die „zur Auseinandersetzung mit der Sophistik“ (auch der des Kratylos?) schon mit Andeutungen der eigenen Lehre Platos (auch der des Protagoras?) geschrieben sein sollen. Hinter der Maske der „Sophistik“ aber verbirgt Plato weit modernere Gegner. Erörterungen mit reiferen Freunden können wohl weder die

teilweise „apologetischen“, teilweise unreife oder sonst andersartige Partner einführenden Jugendwerke noch die Schriften zur Bekämpfung der Sophistik widerspiegeln. Auch die später datierten Schriften beschäftigen sich meist mit zu fremden Typen und feindlichen Richtungen oder sind zu autokratisch-didaktisch gehalten; für Windelbands Deutung im Sinne einer akademischen Diskussion am ehesten entsprechen ihr der Parmenides und der Sophistes, die er aber gerade ebenso wie den Politikos dem Plato absprechen will. Windelbands Gründe sind sehr beachtenswert, er markiert auch mit Recht die fremde diätetische Methode im Sophistes und Politikos und die politische Doktrin des letzteren, die übrigens beide wohl antisthenisch sind. Aber vielleicht ist doch Platos Denken und Stimmung fluktuierender, reicher an Abhängigkeit und mehr geneigt zur Selbstkorrektur, als selbst die Genetiker, die ebenso, nur in anderer (zeitlicher) Richtung konstruktiv sind, wie die Methodiker zugeben wollen. Übrigens widerlegt der Sophistes, dem Windelband mit Recht hohe Bedeutung zuspricht, gerade den Eleatismus durch Auffindung des Mittleren zwischen Sein und Nichtsein, wie Symposion, Lysis und Menon durch Fixierung des Mittleren zwischen Gut und Böse, Wissen und Nichtwissen etc. Mehr geistig fluktuierend muss man sich wohl auch Plato denken, um die von Windelband öfter scharf bemerkte mangelnde Einheitlichkeit namentlich in der Abfassung der Republik, in der Theorie von der Seele und in der Ideenlehre zu erklären. Die jeweilige geistige Situation, Thema und Tendenz üben ihre eigene Kausalität auf die wechselnde Figuration des Gedankenstoffes und für den Idealisten vom Schlage Platos ist doch alle Fixierung nur ein Gleichnis, das leicht durch ein besseres ersetzt werden kann. All die neueren Zerlegungs-, und Gruppierungstheorien — und Windelband weiss sie noch am ehesten plausibel zu machen — bringen im einzelnen für die Auffassung der Republik weit mehr Schwierigkeiten, als sie lösen. Die litterarische „Einheitlichkeit“ ist mehr ein modernes Ideal, und wenn auch Plato sicher an seinem Faust Jahre, vielleicht Jahrzehnte gearbeitet, so dass die Abfassung anderen darin nachklingenden Schriften parallel ging — sind denn die „Gesetze“ oder kleinere Schriften, z. B. der Phaedrus einheitlicher und kann man nicht auch im Menon, Protagoras, Theaetet, Euthydemus etc. ganze Stücke ablösen, die durch eine psychologische, aber nicht logische Association zu erklären sind? Buch I ist den früheren Dialogen darum ähnlich, weil es (in der Scenerie Antisthens persiflierend) kritisch ist, und aus dem naturgemäss vorangehenden kritischen Vorgefecht und der experimentierenden Behandlung der Gerechtigkeit, aus der gewaltigen Spannung (366 E), welche die beiden Reden Buch II Anf. ansteigen liessen (die als Kopie einer

Sophistenrede unwahrscheinlich und unterschätzt sind), erhebt sich der Staatsbau mit der Notwendigkeit, mit der sich, wie WINDELBAND treffend sagt, PLATOS Ethik in der Lehre vom Idealstaat vollendet. Geradezu ein unübertreffliches Meisterstück feinsinniger Entwickelung und Zerlegung ist bei WINDELBAND die genetische Vorführung der Ideenlehre in ihren Übergängen von den Begriffen zu den Idealen, von der erkenntnis-theoretischen zur ethisch-ästhetischen Tendenz, weiter von der *μίμησις* zur Parusie, zum ätiologischen, zum teleologischen, zum hierarchischen (in der Idee des Guten) und schliesslich durch den Philebus etc. hindurch zum mathematischen Charakter. Die Differenzierung der in der Ideenlehre hervortretenden Denkmotive würde ihren Wert behalten, selbst wenn einige der ersten nicht in zeitlich fester Abstufung, sondern sozusagen wellenförmig nebeneinander zu Wort gekommen wären. Es ist ähnlich wie in der platonischen Psychologie, die auch nach der Tendenz der Argumentation wechselt. Die dreiteilige Seele ist, wie schon ZELLER (844, Anm. 4) bemerkt, im Phaedon nicht zu finden. Das Argument Phaed. 105 ff. ist wohl nicht schwächer als der ontologische Gottesbeweis. Der künstlerische Charakter der platonischen Schriftstellerei, die Bedeutung der Mythen, der Persiflage, der Anspielungen wird vortrefflich hervorgehoben und im Symposion mit Recht die *ἀκμή* des Philosophen und Schriftstellers gefunden. Ebenso treffend wird der Immaterialismus als PLATOS Neuschöpfung und sein System als eine ethische Metaphysik von nicht analytischem, sondern intuitivem Charakter und als eine Zweiweltentheorie stark betont — und durch diese Accentuierung tritt, was PLATO war, weit schärfer hervor als bei ZELLER. Den Einfluss des PROTAGORAS (jedenfalls einer heraklitischen Strömung) kann man eher zugeben als den „anderer Sophisten“ und den sehr oft unter Berufung auf den Phaedo für später behaupteten Einfluss des ANAXAGORAS. Aber gerade der Phaedo erzählt in dem von WINDELBAND mit Recht nicht auf SOKRATES bezogenen Entwickelungsgang nicht von einem Einfluss, sondern einer Ablehnung des ANAXAGORAS und nicht später, sondern in der Jugend (96 A) und jedenfalls vor dem **δεύτερος πλοῦς**, d. h. der Ideenlehre. Statt der zweifelhaften Beziehungen auf DEMOKRIT bleiben wohl namentlich für den Philebus (für 21, 60 f. noch durch die Parallele mit Rep. 505B) solche auf Sokratiker näher liegend. Mustergültig ist auch die Darstellung der platonischen Ethik und des allmächtigen Staates als einer vom Sinnlichen zur Idee des Guten hinauf führenden Erziehungsanstalt, die aber der historischen und real möglichen Züge nicht entbehrt. Der Ausdruck Socialethik ist wohl bei dem Mangel an Altruismus missverständlich, um so treffender die Abweisung des kommunistischen Charakters. Die *σωφροσύνη* soll wohl nicht als

Specialtugend des dritten Seelenteils und Standes hingestellt werden (vgl. Rep. 431 E, 432 A), und die Abstufungen des Kriegerstandes sind bei PLATO nicht begründet. Die kleineren Dialoge führen wohl die Tugend weniger auf das sokratische Wissen zurück als, da sie skeptisch endigen, darüber hinaus. Vielleicht liess sich noch die Stufenleiter der Werte vor dem Philebus (im Phaedrus, Symposion etc.) zitieren und PLATOS Ansicht von Kunst, Religion und Sprache deutlicher charakterisieren — sonst aber verdient die Darstellung der platonischen Geistesphilosophie ebenso hohe Anerkennung wie diejenige der als „Nothbau“ geistreich pointierten Naturphilosophie.

Über die Darstellung des weiteren, weniger von Streitfragen durchzogenen, Neuerungen zugänglichen Geschichtsgebiets nur wenige Worte. Nach einer scharfen Charakteristik der Platoniker, die in ihrer Herbheit in der zweiten Auflage durch Anerkennung des religiösen Elements (namentlich bei XENOKRATES) etwas gemildert ist, folgt eine ausserordentlich gelungene Skizzierung der Philosophie des ARISTOTELES, der als grosser Organisator und thätiges Schulhaupt, als grosser Syllogistiker (daher nicht das Ideal forschungslustiger Zeitalter) und als grosser Organologe gewürdigt wird. Es ist sehr treffend gesagt, dass PLATO vom Begriff, ARISTOTELES vom Urteil ausgehe, und als immanente Teleologie, als nicht mathematische, sondern qualitative Naturwissenschaft ist der Aristotelismus gegen PLATO wie gegen DEMOKRIT, die er sonst vereinigt, scharf bestimmt. Das Talent der Aufklärung schwieriger Verhältnisse zeigt sich hier wieder z. B. in der Differenzierung der Kausalitätsbedürfnisse der Logik und Analystik (S. 153), der spekulativen und empirischen Psychologie (S. 165), von *νοῦς* und *ψυχή* (S. 168). Die zweite Auflage bringt Auskunft über die Schrift vom Staate der Athener, Besseres über die Willensfreiheitsfrage bei ARISTOTELES u. a. m. Gerade hegelisch klingt es, wenn der aristotelische Gott das absolute Selbstbewusstsein genannt wird, in dem das Denken sich selbst begriffen hat. Aber etwas HEGELsche Energie in Sprache und Denken thut uns wahrlich not, und ich sehe in einem Anhauch von Hegelianismus einen Vorzug dieses Werkes. Klassisch heisst es auch S. 170: „In der aristotelischen Logik erkennt und formuliert die griechische Wissenschaft ihr Wesen, in der Ethik ihren Wert“ und zum Schluss steigt ARISTOTELES empor als das „Selbstbewusstsein der hellenischen Kultur“. Ob aber nicht auch manche Züge in ihm markiert werden müssen, die ihn zum geistigen Vater des Hellenismus machen?

Nun treten die Schulen der hellenisch-römischen Philosophie aus dem kulturhistorischen Hintergrunde klar hervor unter feiner Überleitung aus der ersten individual-ethischen in die spätere religiöse

Lebenstendenz. Alle erscheinen allerdings als eklektische Epigonen der griechischen Philosophie, aber wenn auch die Stoa sicher mehr noch, als es geschieht, als Neukynismus zu betrachten ist, so verdient sie doch ihre positive Würdigung, und manche ihrer Widersprüche, die namentlich aus der Identität des Ideal-Vernünftigen mit dem Naturnotwendigen entwickelt werden, und zu denen jeder Monismus, auch Spinoza, inkliniert, würden sich mildern, wenn die einzelnen Denker noch mehr, als Windelband bereits andeutet, differenziert würden. Etwas nachsichtiger, aber vielleicht noch abschätziger, wird Epikur charakterisiert (besonders treffend auch in seiner Verballhornung des Demokrit). Dabei wird der Epikureismus mit seinem „ästhetischen Selbstgenuss" und seinem „ethischen Atomismus" geistreich als die Realphilosophie des römischen Weltreiches bestimmt wie die Stoa mit ihrem wirklich „merkwürdigen" Umschlagen vom Individualismus in Kosmopolitismus als dessen Idealphilosophie. Aber sie begleitet und stärkt noch Jahrhunderte die politische Auflösung von Hellas und den tapfern Republikanismus, wird nur in eklektischer Gestalt römisch und je mehr sich das Weltreich hierarchisch einrichtet, um so mehr findet es sein geistiges Abbild im Neuplatonismus. Die Bereicherungen der zweiten Auflage an Litteratur, Citaten und kleinen Exkursen (namentlich wertvoll über die synkretistische Bedeutung des Posidonius und die stoische Theologie) sind in diesem und im folgenden Abschnitt besonders zahlreich. Hier werden nun aus der Wirrnis der Übergangsepoche in klaren Umrissen, psychogenetisch fein gedeutet, der Skepticismus, in dem die Platoniker ihren Idealismus so merkwürdig zu vergessen scheinen, und der Synkretismus vorgeführt, die eklektisch und praktisch zugreifenden Römer, namentlich Cicero, der die griechische Philosophie römisch reden macht, das Anwachsen der religiösen Stimmung, die Plato wieder emporhebt besonders im Neupythagoreismus, der aber doch mit dem Altpythagoreismus wohl noch so manches gemein hat. Es ist eine sehr berechtigte, ja verdienstliche Neuerung, dass nun Windelband die Patristik („die philosophische Verweltlichung des Christentums"), allerdings notwendig vor Augustin abbrechend, als einen zeitlich und inhaltlich dem Neuplatonismus korrespondierenden Abschluss der alten Philosophie behandelt. In unnatürlicher Halbierung schlug man bisher jene Zeit philosophisch zu zwei Epochen, als ob nicht christliche und heidnische Philosophie sich damals stark bedingen. In klarem Überblick wird nun gezeigt, wie im polemischen Interesse der Kirche die Apologeten auftreten, im organisatorisch-dogmatischen Interesse erst die Gnostiker, als „die ersten Geschichtsphilosophen" sich über den Geist der Antike erhebend, dann Antignostiker wie der „geistvoll bornierte" Tertul-

lian, bis durch Clemens und Origenes das Christentum seine wissenschaftliche Formulierung empfängt. Als hellenistische Parallelerscheinung zur christlichen Theologie wird dann in einem treffenden namentlich zwischen Origenes und Plotin fein ausgeführten Vergleich der Neuplatonismus als blosse Gelehrtenreligion vorgeführt und in seinen drei Phasen scharf präcisiert, die magische Naturauffassung des Plotin, dessen metaphysische Ästhetik wie ein Scheidegruss der Griechenwelt wirkt, des Jamblichos phantastisches Pantheon und schliesslich in seiner merkwürdigen geistigen Komplikation Proklos, der Systematisator des Heidentums, der Scholastiker des Hellennismus, mit dessen Schülern das griechische Denken vollends in unfruchtbarem Bombast erstickt, für dessen trichosomisch geordnete mythologische Potenzen aber vielleicht noch mehr als bei Hegel bei dem späteren Schelling Parallelen gesucht werden durften. Die zweite Auflage bringt keine wichtigen Änderungen, aber die vielen kleinen sind sämtlich Verbesserungen, seien es nun bereichernde Textzusätze und inhaltliche Korrekturen oder formale Änderungen zum Zwecke stilistischer Vereinfachung und Vermeidung gesuchter Fremdwörter (Aperçu, Emphase) und blosser Schriftformen („derselbe" etc.). Die Eigennamen werden jetzt konsequent griechisch geschrieben, Vorsokratiker auch nach Diels Doxographie und Aristoteles nach der Akademieausgabe citiert. Die Litteraturangaben sind um ca. 100 Schriften und Aufsätze bereichert, denen an 20 Streichungen gegenüberstehen, und als besonders wertvolle Zugabe erscheint ein Register. Referent fühlte sich einem solchen Werke gegenüber verpflichtet, mit seinen hier und da abweichenden Ansichten nicht zurückzuhalten, deren Begründung, zum grossen Teil bereits an anderer Stelle versucht, hier, wie er gern gesteht, nur sehr ungenügend angedeutet werden konnte. Wo ist das anregende Werk, das nicht auch zum Widerspruch anregt? Trotzdem ist es nicht zu bestreiten, dass Windelbands Geschichte der alten Philosophie nicht nur ein sehr brauchbares Handbuch, sondern ein historisches Meisterwerk ist.

Basel. **Joel.**

Notizen.

Prof. Oswald Külpe in Leipzig ist im Oktober einem Rufe als ordentlicher Professor nach Würzburg, wo er Volkelts Lehrstuhl einnimmt, gefolgt; gleichzeitig wurde der dortige Prof. R. Stölzle zum Ordinarius befördert. Dr. R. Sommer in Würzburg geht als ordentlicher Professor und Direktor der neuen psychiatrischen Klinik nach Giessen. Als Nachfolger K. Köstlins ist nach Tübingen der Kunsthistoriker Konrad Lange berufen worden. Dr. H. Rickert in Freiburg i. B. ist zum ausserordentlichen Professor ernannt worden. In Marburg hat sich Dr. E. Kühnemann aus

Hannover habilitiert. FRANZ BRENTANO hat auf die Fortführung seiner Lehrthätigkeit an der Wiener Universität verzichtet. Dr. KEHRBACH in Berlin wurde zum Professor ernannt.

Ihren siebzigsten Geburtstag begingen KUNO FISCHER in Heidelberg am 23. Juli; MOR. LAZARUS in Berlin am 15. September; ROB. ZIMMERMANN in Wien am 2. November. Im Dezember feierte der hochbetagte Philosoph M. W. DROBISCH (geb. 1802) das siebzigjährige Jubiläum als Docent der Universität Leipzig.

Gestorben: am 19. Januar M. CARRIERE in München im Alter von 77 Jahren; am 21. Januar Prof. CHARLES SECRÉTAN, Rechtsphilosoph in Lausanne, nach eben vollendetem 80. Lebensjahre; am 4. März Prof. GEORG v. GIZYCKI in Berlin, 43 Jahre alt. —

Freunde freier Wissenschaft und religiöser Duldsamkeit in Rheinland und Westfalen haben die Preisaufgabe gestellt: „Friedrich des Grossen Ansichten und Thaten auf dem Gebiete der religiösen Toleranz". Die Preisarbeit muss in deutscher Sprache verfasst sein und bis zum 1. Nov. 1895 eingeliefert werden. Zu der Bewerbung werden alle — noch studierenden oder bereits exmatrikulierten — Akademiker von Aachen, Bonn und Münster zugelassen, welche bei der Ablieferung das zwölfte Semester nicht überschritten haben. Der Preis besteht in 600 Mark. Dem Preisrichterkollegium gehört Geheimrat Dr. JÜRGEN BONA MEYER in Bonn an.

Neu eingegangene Schriften.

ALLIER, R., La philosophie d' ERNESTE RENAN. IV. 181 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Professor Dr. CLEMENS BAEUMKER. Bd. I. Heft IV. Avencebrolis (Ibn. Gebirol) fons vitae. XXII. 558 S. 8°. Münster 1895. Aschendorffsche Buchhandlung.

BEYRICH, KONRAD, Das System der Übergewalt oder das analytisch-synthetische Prinzip der Natur. Mit 7 Figuren. XI. 164 S. 8°. Berlin 1895. R. Oppenheim (G. Schmidt).

BULLINGER, A., Das Christentum im Lichte der deutschen Philosophie. XIX. 256 S. 8°. München 1895. Th. Ackermann.

CRÉPRIEUX-JAMIN, J., L'écriture et le caractère. 3e ed. Avec 223 fig. d. l. texte. VII. 441 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

EBERHARD, Dr. V., Über die Grundlagen und Ziele der Raumlehre. XXIX S. 4°. Leipzig 1895. B. G. Teubner.

EISLER, Dr. R., Kritische Untersuchungen des Begriffes der Weltharmonie und seiner Anwendung bei Leibniz. 54 S. 8°. Berlin 1895. S. Calvary & Co.

FILKULA, Dr. L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. IV. 138 S. 8°. Wien 1895. Karl Konegen.

DE GREEF, G., Le transformisme social. 520 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

HEINZE, Dr. MAX, Fr. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: das Altertum. Achte Auflage. 390 S. Berlin 1894. E. S. Mittler & Sohn.

HONTHEIM, J., S. J., Der logische Algorithmus in seinem Wesen, seiner Anwendung und philosophischen Bedeutung. 54 S. 8°. Berlin 1895. F. L. Dames.

Der Mechanismus des Bewusstseins. 48 S. 8°. Leipzig 1895. G. Fock.

NASSEN, JOSEPH, Über den platonischen Gottesbegriff. Sonderabdruck aus dem „Philosoph. Jahrbuch" der Görresgesellschaft. 46 S. Fulda 1895.

PILO, M., La psychologie du beau et de l'art. Traduit de l'Italien p. Aug. Dietrich. 180 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

PLANTIKO, OTTO, Rousseaus, Herders und Kants Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgeschichte. Greifswalder Doktor-Dissertation. 66 S. Greifswald 1895.

RITSCHL, OTTO, Über Werturteile. VII. 35 S. 8°. Freiburg i. Bd. 1895. I. C. B. Mohr.

ULRICH, Dr. G., Verdienst und Gnade oder über die Motive des Handelns. Philosophische Vorträge III. Folge 3. Heft. 94 S. 8°. Berlin 1895. R. Gärtners Verlag.

UPHUES, GOSWIN K., Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkte. Erster Band. 318 S. Leipzig 1893. Wilhelm Engelmann.

Bibliographie.

ALLEMANNI, V., Un filosofo delle lettere. Parte I. Torino, 1894. 8°. 248 pp. 4 ℳ

ARNOLD, F., Cheerful Thoughts of a cheery Philosopher. 2 vols. London, 1894. 8°. 620 pp. 25 ℳ

BACKHAUS, W. EM., Sittliche oder ästhetische Weltordnung? Braunschweig, 1894. A. Limbach. 8°. III, 92 pp. 1 ℳ 80 ₰

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clem. Bæumker. I. Bd. 4. Heft. Münster, 1895. Aschendorff. 8°. XIX u. pp. 211—551. 10 ℳ 75 ₰

BUSSE, L., Philosophie und Erkenntnistheorie. I. Abtlg. I. Tl. Metaphysik und Erkenntniskritik. II. Tl. Grundlegung eines dogmatischen philosophischen Systems. Leipzig, 1894. S. Hirzel. 8°. XXIV, 289 pp. 6 ℳ

COLLIN, C., Kunsten og Moralen. Bidrag til Kritik auf Realismens Digtere of Kritikere. Kjobenhavn, 1894. 8°. 344 pp. 6 ℳ 75 ₰

CRESTEY, J., L'esprit nouveau dans l'action morale et réligieuse. Paris, 1894. 18°. 330 pp. 3 ℳ 50 ₰

DUNAN, CH., Théorie psychologique de l'espace. Paris, 1895. 18°. 171 pp. 2 ℳ 50 ₰

EISLER, RDF., Die Weiterbildung der Kantischen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. Leipzig, 1894. W. Friedrich. 8°. VIII, 88 pp. 1 ℳ 80 ₰

FILKUKA, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles. Wien, 1895. C. Konegen. 8°. IV, 138 pp. 3 ℳ

HÖFFDING, H., Den nyere Filosofis Historie. 6. 7. og 8. Lvg. Kjobenhavn, 1894. 8°. à 64 pp. à 1 ℳ 50 ₰

JAJA, D., Ricerca speculativa. Teoria del conoscere. Vol. I. Pisa, 1894. 8°. 162 pp. 3 ℳ 50 ₰

KÜHN, GST., Naturphilosophische Studien frei von Mysticismus. Neuwied, 1894. A. Schupp. 8°. VIII, 188 pp. 2 ℳ 50 ₰

LINDSAY, D. G., Natural Rights. London, 1895. 8°. 316 pp. 12 ℳ 50 ₰

MACDONALD, W. A., Science and Ethics. London, 1894. 8°. 182 pp. 3 ℳ

OETTLI, SM., Ideal und Leben. Gotha, 1894. G. Schloessmann. [Bern, W. Kaiser.] 8°. VI, 338 pp. 3 ℳ 80 ₰

PERALES Y Gutiérrez, A., El supernaturalismo de Santa Teresa y la filosofia medica. Tema 5. Madrid, 1894. 8°. 6 ℳ 40 ₰

SCHÜSSLER, HG., Das Wesen der Welt. Cöpenik, 1894. [Berlin, J. M. Spæth.] 8°. 47 pp. 1 ℳ 20 ₰

STIEGLITZ, THDR., Über den Ursprung des Sittlichen und die Formen seiner Erscheinung. Wien, 1895. F. Beck. 8°. X, 130 pp. 3 ℳ

Stoff, der ewige, allgegenwärtige und allvollkommene, der einzige mögliche Urgrund alles Seyns und Daseyns. I. Bd. Leipzig, 1895. Veit & Co. 8°. XII, 580 pp. 7 ℳ 50 ₰

VOLKELT, JS., Ästhetische Zeitfragen. München, 1894. C. H. Beck. 8°. VIII, 258 pp. 4 ℳ 50 ₰

WATSON, J., Comte, Mill and Spencer. An Outline of Philosophy. Glasgow, 1895. 8°. 308 pp. 7 ℳ 20 ₰

WILLMANN, O., Geschichte des Idealismus. I. Bd. Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. Braunschweig, 1894. F. Vieweg & Sohn. 8°. XIV, 696 pp. 10 ℳ

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin 1895. Georg Reimer.

VIII. Band 2. Heft:

E. Zeller, Zu Anaxagoras. — G. Glogau, Gedankengang von Platons Gorgias. — C. Arleth, Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele. — Dr. J. Uebinger, Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung. — Dr. P. Barth, Zu Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie. — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie (von Struve und Wellmann). — *Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.*

Archiv für systematische Philosophie, in Gemeinschaft mit Dilthey, Erdmann, Sigwart, Stein und Zeller herausgegeben von P. Natorp. (Neue Folge der Philosophischen Monatshefte.) Berlin 1895. G. Reimer.

Band I Heft 1:

Zeller, Über Metaphysik als Erfahrungswissenschaft. — Erdmann, Zur Theorie der Beobachtung. I. — Simmel, Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie. — Lasswitz, Über psychophysische Energie und ihre Faktoren. — Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. — *Jahresberichte* von Eucken, Bosanquet und Brochard.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgelehrten von Dr. Ernst Commer. Paderborn 1895. Ferdinand Schöningh.

IX. Band 3. Heft:

Dr. M. Glossner, Die Philosophie des heil. Thomas von Aquin. Gegen Frohschammer. VIII. Psychologie (Schluss). IX. Ethik und Politik. — Dr. C. M. Schneider, Die Grundprincipien des heil. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus. V. Eigentum (Schluss). — G. Feldner, Die Neu-Thomisten IV. — Dr. E. Rolfes, Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele II. — *Zeitschriftenschau.* — *Neue Bücher und deren Besprechungen.*

Mind, A quarterly review of psychology und philosophy. Ed. by G. F. Stout, London. Williams and Norgate.

New Series No. 13. January 1895:

F. W. Bradley, What do we mean by the Intensity of Psychical States? — Dr. R. Wallaschek, On the difference of Time and Rhythm in Music. — F. C. S. Schiller, The Metaphysics of the Time-Process. — W. G. Smith, The Relation of Attention to Memory. — E. B. Titchener, Simple Reactions. — W. Carlile, Reality and Causation. — *Discussions.* — *Critical notices* — *New books.* — *Philosophical Periodicals.* — *Notes and news.*

The Monist. A quarterly magazine. Editor: Dr. P. Carus. Chicago. The Open Court Publishing Co.

Vol. 5 No. 2. January 1895:

G. J. Romanes, Longevity and Death. — Dr. E. Montgomery, To be Alive, What is It? — Dr. Fr. E. Abbot, The Advancement of Ethics. — Moncure D. Conway, Ought the United States Senate to be Reformed? — Lester F. Ward, The Natural Storage of Energy. — The Right Rev. Bishop J. M. Thoburn, Virchand R. Grandhi, Dr. P. Carus, Christian Missions: A Triangular Debate, before the nineteenth century Club of New York. — *Discussions.* — *Book Reviews.* — *Periodicals.* — *Appendix.*

The Philosophical Review. Edited by J. G. Schurman and J. E. Creighton. Boston, New York, Chicago. Published Bi-Monthly by Ginn & Co.

Vol. 4 No. 1. January 1895:

Prof. S. W. Dyde, Evolution and Developement. — Prof. S. E. Mezes, Pleasure and Pain Defined. — S. H. Mellone, The Method of Idealist Ethics. — Prof. E. B. Titchener, Affective Memory. — *Reviews of Books.* — *Summaries of Articles.* — *Notices of New Books.* — *Notes.*

The Psychological Review. Edited by J. McKeen Cattell and J. Mark Baldwin. New York and London. Published Bi-Monthly by Macmillan and Co.

Vol. II No. 1. January 1895:

C. Stumpf, H. v. Helmholtz and the new Psychology. — J. Dewey, The Signification of Emotions. — M. Allen Starr, The muscular Sence and its Location in the Brain Cortex. — G. W. Fitz, A Location Reaction Apparatus. — *Discussion.* — *Psychological Literature.* — *Notes.*

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dirigée par Th. Ribot. Paris 1895. Félix Alcan.

20. année No. 1. Janvier:

J. Soury, La vision mentale I. — L. Dauriac, Psychologie du musicien. III. De l'intelligence musicale et de ses conditions subjectives. — Schink, Morale et déterminisme. — Belot, Science et pratique sociales d'aprés des publications récentes I. — *Analyses et comptes rendus:* A. Farges, L'idée de Dieu d'après la raison et la science. — Danville, La psychologie de l'amour. — M. Pilo, Contributo allo studio dei fenomeni sinestesici. — Fano, Le fungioni del cuore nei sentimenti. — Bidez, La biographie d'Empédocle. — *Revue des périodiques étrangers.*

Rivista Italiana di Filosofia dir. dal Comm. Luigi Ferri. Roma 1895. Giovanni Balbi.

Anno X Vol. I. Gennaio-Febbraio:

L. Ferri, L'insegnamento della filosofia e l'educazione pubblica. — R. Bobba, L'ultima critica di Ausonio Franchi. — N. Fornelli, Sulla interpetrazione psicologica del giuoco. — L. Ambrosi, La dottrina dell' imaginazione in S. Agostino. — N. R. D'Alfonso, La personalità di Amleto. — *Bibliografia.* — *Bollettino filosofico e pedagogico.* — *Bollettino letterario.* — *Notizie.* — *Recenti pubblicazioni.*

Revue de métaphysique et de morale (Xavier Léon). Paris, Hachette. Troisième année.

No. 1. Janvier 1895:

A. Sabatier, De l'orientation de la méthode en évolutionnisme. — Louis Weber, Remarques sur le problème de l'instinct. — Criton. Troisième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. — *Discussions:* Frege, Le nombre entier. — *Études critiques:* Andler (Brunschwieg, Delbos). — *Les questions pratiques:* Darlu. — *Supplément.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza 1895. Hermann Beyer & Söhne.

II. Jahrgang Heft 1:

O. Flügel, Zur Religionsphilosophie und Metaphysik des Monismus (Schluss). — O. Flügel, Entgegnung. — Prof. Dr. R. Hochegger, Über die Aufgabe des akademischen Studiums, mit besonderer Rücksicht auf die Bedürfnisse und Forderungen der Gegenwart (Schluss). — Dr. A. Rausch, Oskar Jägers Gymnasialpädagogik. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Aus der Fachpresse.*

Die Ethik des deutschen Idealismus[1]).

Von

Dr. Eugen Kühnemann.

Unter der Ethik des deutschen Idealismus verstehen wir die Ansicht des sittlichen Lebens, welche von KANT in prinzipieller Schärfe begründet ist. Sie wurde in dem Jahrzehnt nach dem Erscheinen der „Kritik der praktischen Vernunft" fast zum Erkennungszeichen der schöpferischen Geister, welche in Deutschland eine neue Bildung begründeten, und sie hat vor allem in der mächtigen gestaltenden Kraft SCHILLERS den siegreichen Propheten gefunden.

Idealismus heisst diese Weltansicht nicht in dem abgeblassten Sinn der Bildungsphrase, in dem das kräftige Wort etwa eine Gesinnung besagt, die der Wirklichkeit unkundig und nicht gewachsen sich an überstiegenen Forderungen berauscht. Idealismus heisst sie sehr schlicht, weil sie in einer Idee Grund und Triebkraft des sittlichen Lebens formulieren will. Den Namen des Deutschen aber führt sie in einem Sinn, der sich von nationaler Voreingenommenheit sehr frei weiss. Sie führt ihn, weil sie die eigensten deutschen Thaten gleichsam nachwirkend in sich enthält, und darf ihn um so mehr führen, da sie sich fruchtbar erweisen könnte, in unsern Arbeiten die Richtung zu bewahren, in der gerade wir, die Deutschen, die meiste Kraft und Begabung entfaltet haben.

Nichts in der That scheint so geschaffen, uns im Bewusstsein dessen zu erhalten, was wir sind, als diese Ethik. Sie ist die

[1]) Antrittsvorlesung in Marburg.

Begründung des Protestantismus. Sie ist sozusagen die ins Leben hinüber wirkende Kraft der KANTischen Grundlegung der Philosophie. Sie bewahrt also in sich die grössten Thaten, die der deutsche Geist der Menschheit geleistet hat. Wir finden ihre Anschauungsweise wieder in den specifisch eigensten der deutschen Werke. Ja, es möchte im Verlauf unserer Darlegungen sich der Gedanke begründen lassen, dass, wie wir in dem KANTischen Begriff der Erkenntnis noch heute die Richtschnur für unsere wissenschaftliche Arbeit finden, so in der Gesamtheit unserer Bethätigungen uns die Aufgabe gestellt sei, die KANTische Ethik zu verwirklichen.

Uns liegt in dieser Stunde mehr an der Bedeutung dieser Ethik für die Arbeit der Gegenwart als an der teilweise zufälligen Form, die sie in der ersten Ausbildung durch KANT annahm. Dennoch wird es um eines wirklichen Verständnisses willen unumgänglich sein darzulegen, in was für Motiven KANT die wissenschaftliche Arbeit der Ethik gepflanzt hat, ja auch was für ein Charakter sittlichen Ringens an seinen eigenen Leistungen haftet.

Für den ersten Punkt könnte dies genügen, dass seine Ethik nicht die eines Predigers ist, sondern allein die des erkennenden Menschen. Nicht Moralvorschriften sind sein Ziel, nicht harte Forderungen schärft er ein. Er will allein das Menschenleben in seiner treibenden Gesetzlichkeit verstehen und stellt — um es sogleich zu präcisieren — diese Frage: müssen wir, damit das Menschenleben uns wissenschaftlich fassbar wird, ein besonderes Prinzip ansetzen, ein Prinzip, verschieden von den Gesetzen der Natur — deren Geltungsgrund KANT schon erörtert hatte — und welches Prinzip? Diese Frage zu lösen, geht er von einem breiten Grunde der Beobachtungen und Thatsachen aus. Seine philosophischen Konzeptionen schweben niemals in der Luft. Er nimmt das gewöhnliche Urteil über sittliche Dinge zum Ausgangspunkt und analysiert es auf sein zu Grunde liegendes Prinzip. Aber sein Anteil umspannt einen weiteren Kreis. Frühere Arbeiten beweisen es, wie er das Gesamtgebiet der Geschichte sich als das Material der wissenschaftlichen Arbeit der Ethik denkt. Spätere Arbeiten wieder bezeugen den weiten Sinn seines unmittelbaren sittlichen Interesses. Ihm gilt als Ziel, dass das politische Leben der Völker nach den Forderungen der Sittlichkeit gestaltet werde. So weist seine Ethik auch nach dieser Richtung über die kleine

Einzelheit der privaten Existenz hinaus. Das Motiv aber, das wir als das eigentlich wertvolle bei dieser Fassung der ethischen Probleme betonen möchten, ist dies: es sind der ethischen Arbeit zwei Aufgaben gegeben, die nur mit einander zu lösen sind: sie hat zunächst in prinzipiell gegründeten Methoden das Verständnis des Menschenlebens zu erschliessen, sie ist aber zugleich und in sich selbst die gestaltende Kraft der Entwickelung des Menschenlebens zur Freiheit. Sie kann nicht auf einer dieser beiden Seiten mangelhaft sein, ohne dass beide leiden. So liegt am Tag, dass von allen Wissenschaften zuletzt die Ethik eine Wissenschaft der Gelehrtenstube ist. Sie verlangt eine nie aussetzende, gleichsam unwillkürliche Beobachtung und Ergründung der Erscheinungen des Menschenlebens. Sie kann sich nur fruchtbar durchbilden in einem Geist, der in der Lösung der sittlichen Aufgabe der Gesamtgesellschaft, wie sie in einer Zeit sich stellt und vollzieht, das eigentliche Interesse seines Lebens findet.

Noch wollten wir einen Blick werfen auf den sittlichen Charakter der Gesamtleistung KANTS. Da ist zu sagen, schon seine Begründung der theoretischen Philosophie ist im vollen Sinne eine sittliche That der Befreiung. Er fand bei der herrschenden Schule der LEIBNIZianer ein System der Welt, welches naturwissenschaftliche und theologische Gedanken vermengte. Mit jedem Begriffe der Naturerkenntnis, schien es, bemächtigte man sich Gottes, seiner Liebe und seiner Gnade. Der grosse Mann der Harmonie meinte mit einem solchen System den geliebten Wissenschaften den grössten Aufschwung zu sichern, indem er sie in Beziehung setzte zu einer frommen Gesinnung, die überall und zumal bei den Mächtigen und besonders in den grossen Kirchen der Achtung gewiss war. KANT löste die Naturerforschung ein für alle mal von jedem theologischen oder religiösen Gedanken und damit von unreinem, der Forschung fremdem Beisatz. Und nicht in einem hingeworfenen Einfall, nicht in einfacher Leugnung, — das hatte wohl mancher Denker gethan — sondern prinzipiell, indem er zuerst die Frage vergegenwärtigte, was es heisst, die Natur in den Gegenständen erkennen? Vor allem sicherte er das Ergebnis, indem er es begrenzte. Er vergegenwärtigte auch, welche Art Erkenntnis überhaupt möglich ist von jenen grossen Ideen Gottes, der Seele und des Weltganzen, die in dem LEIBNIZischen System der Harmonie mit der Naturerkenntnis zusammenflossen. Er rückte

sie zunächst an die Grenze der Natur oder, wie er sagt, der Erfahrung. Diese ist der Bereich ausnahmsloser, blinder, mechanisch wirkender Gesetze. Sie ist der Bereich bedingter und immer wieder bedingter Erscheinungen. Es bleibt uns, wenn wir das erkannt, immer noch die Frage über: ob nicht, die Erfahrung übersteigend und zugleich begrenzend, das Unbedingte irgend eine Art von Geltung habe. So führt die Untersuchung KANTS, die zunächst das Naturerkennen befreit hat und damit selber sittlich war, unmittelbar zu ethischen Gedanken hinüber. Denn jene Frage nach dem Unbedingten, so setzen wir kurz hinzu, ist die Frage der Ethik.

Aber nicht länger verweilen wir bei der Vergegenwärtigung der Dispositionen und Triebkräfte des KANTischen Denkens. Die Grundlinien der bisher angelegten Ethik arbeiten sich nun leicht heraus.

Zunächst — das ist der erste massgebende Zug — hat sie eine fest bestimmte Stelle im System der Wissenschaft oder der Philosophie. Wir können vielleicht am einfachsten sagen: sie verschafft der Idee der Freiheit einen Geltungsbereich bei voller und uneingeschränkter Anerkennung der ausnahmslosen Naturgesetzlichkeit. Indem wir rückhaltlos anerkennen, dass die Gefühle, Gedanken, Willensregungen u. s. f., kurz die Processe im Menschenleben als an einem Naturwesen in naturgesetzlicher Verkettung verlaufen, schliessen wir auch das Menschenleben zunächst einmal in den Bereich der immer wieder bedingten Erscheinungen hinein. Aber wir sagen, dass die Erklärung durch Naturgesetzlichkeit allein für die Phänomene des Menschenlebens nicht genügt. Wir sagen, dass eine besondere Art Anordnung der naturgesetzlichen Verkettung auszusondern ist, damit uns hier Erkenntnis möglich wird, ein besonderes Prinzip der Einheit, das wir bestimmen können als eine Art der Bewegung aus sich selbst, und diese Richtung der naturgesetzlichen Verkettung aus einem inneren Prinzip heraus — in dieser sehen wir die Freiheit. Wir rücken den Bereich, der sich hiermit für eine besondere Art wissenschaftlicher Arbeit heraushebt, gänzlich an die Grenze der Naturerfahrung, wenn wir im Unterschied von den immer bedingten Erscheinungen dieser in dem neuen Bereich das Unbedingte erweisen können. Diesen Gedanken aber zu rechtfertigen, ist nun unsere Aufgabe.

Wir kennzeichnen radikal im Unterschied von den Naturerscheinungen die ethischen Gebilde, wenn wir mit dem Gedanken

Ernst machen, dass im Unbedingten ihre Gesetze zu begründen sind. Unbedingt nun, ohne Rücksicht und ohne Möglichkeit einer Umgehung tritt in unserm Bewusstsein die Forderung der Sittlichkeit auf. Sie soll sein, damit der Mensch ist, — so wäre vielleicht am schärfsten das Verhältnis zu bezeichnen. Aber das ist noch keine Begründung für den Gedanken des Unbedingten. Sagen wir lieber so: in Bezug auf das Gesetz der Sittlichkeit denkt der Mensch sein Dasein als notwendig. Er empfängt das sittliche Gesetz allein von sich selbst. Er ist, sofern er als der Gesetzgeber und zugleich Unterthan des sittlichen Gesetzes sein Leben gestaltet, nicht fremden Zwecken als Mittel unterworfen. Er ist Zweck an sich selbst. Ja, in dieser Fassung haben wir es sogar ergriffen, wie in dem naturgesetzlich verketteten Ablauf des Menschenlebens das freie Element der Sittlichkeit zu denken ist. Indem der Mensch in seinem Leben als Zweck an sich selbst oder als Persönlichkeit — denn das ist dasselbe — sich verwirklicht, empfängt der gesetzlich verkettete Ablauf der Naturprozesse das Gesetz seiner Einheit aus ihm selbst, und so ist er frei. Aber dieser Gedanke ist noch unvollkommen und verlangt nach einem notwendigen Abschluss. Denn in den Beziehungen selbst, über die das sittliche Gesetz gebietet, ist der einzelne in den Zusammenhang der Menschen hineingeflochten. Das Gesetz aber, wie wir es uns vorgestellt, gilt schlechthin allgemein. Also soll kein Mensch bloss Mittel, jeder soll Selbstzweck sein. Oder noch genauer: der Mensch lebt als Selbstzweck nicht, es sei denn in der Gemeinschaft der Selbstzwecke. Diese aber, das Reich der freien Persönlichkeiten oder die Gemeinschaft der Selbstzwecke, ist die Idee der Menschheit. Wir ergreifen in dieser Fassung die Idee der Menschheit als das gestaltende Gesetz in dem unermesslichen Vielerlei menschlicher Bethätigungen. Nun fehlt in unserm wissenschaftlichen Bilde der Ethik nur noch ein Zug. Diese Idee der Menschheit als der Gemeinschaft freier Selbstzwecke ruht auf sich selbst. Soll uns der Mensch ein Selbstzweck sein, so ist die Menschheit in diesem Sinne der Endzweck. Könnte man den Ausdruck wagen, dass der Mensch in der Menschheit seine erzeugende Bedingung hat, so ist die Menschheit nicht weiter bedingt. Sie ist das Unbedingte. So als Prinzip der Erkenntnis, als Gesetz der Gestaltung des menschlichen Lebens ist in der Ethik das Unbedingte anzuerkennen.

Das ist für uns der innerlichst bildende Gedanke der ethischen Wissenschaft, dass Persönlichkeit und Menschheit, Selbstzweck und Gemeinschaft der Selbstzwecke für uns einander voraussetzende, in einander enthaltene Begriffe sind. Der beliebte Gegensatz Individuum und Allgemeinheit besteht vor der tiefer dringenden Erkenntnis nicht. Er ist nicht da. Diese Einsicht wäre in Bezug auf das Ziel unserer Arbeit so zu fassen: kein Mensch ist frei, so lange ein einziger Mensch noch Sklave, d. h. Mittel zu fremden Zwecken ist.

Es ist ein seltener Glücksfall, dass wir, um die Gewalt dieser Gedanken zu bezeugen, nicht der vagen Versicherungen bedürfen. Die Geschichte selbst hat durch eine Thatsache von ungewöhnlicher Beweiskraft dafür gesorgt. FICHTE ist das dauernde Gedächtnis der sittlichen Grösse des Idealismus. So mächtig war die Einwirkung der ethischen Gedanken seines Meisters auf diesen aufrichtigen und starken Mann, dass er meinte, aus ihrer Beweisart des Unbedingten den Grund der gesamten Philosophie und alles Realitätsbewusstseins der Menschen ableiten zu müssen. So sehr er darüber den theoretischen Gewinn der KANTischen Philosophie verscherzte, in der Triebkraft seines Denkens, in seinem praktischen Idealismus steht er da als der authentische und echte Schüler und, dürfen wir sagen, als ein Ruhmeszeugnis KANTS. Dieser selbst bezeichnete scharf die Grenze. Er verwarf die theoretischen Grundlagen der FICHTEschen Philosophie mit derselben Bestimmtheit, mit der er FICHTES populäre Bestrebungen — und diese waren eben die Predigt des praktischen Idealismus — anerkannte. Dieser sein sittlicher Glaube wird bestehen. Nur darin lag sein Fehler, — ein edler Fehler, den er teilte mit den grossen Deutschen seiner Zeit, — dass er die Gestaltung der Ideen allzu schnell für eine Umbildung der Wirklichkeit hielt. Wir wissen heute, wie in langsamem, geduldigen Fortschritt die Wirklichkeit dem Gedanken zu erobern ist.

So liegt uns auch jetzt ob, von dem Punkte aus, den wir erreicht, darzulegen, was die ethische Weltansicht des Idealismus für das Verständnis des Menschenlebens leistet, und ebenso das andere, was damit verknüpft ist, welch eine Art sittlich gestaltender Energie sie in sich enthält. Nach beiden Seiten sind uns hier nur Andeutungen möglich.

Das ist offenbar, die gewöhnlichen moralischen Urteile, die

wir zum Gebrauch des täglichen Lebens fällen und fällen müssen, sind nicht in echtem Sinne als ethische zu bezeichnen. Wohl aber enthalten sie, ungeklärt und unentwickelt, in sich ein ethisches Element. Sie würden Urteile der Ethik werden, wenn es möglich wäre, was nicht möglich ist und im Versuch schon masslose Selbstüberschätzung beweisen würde, über das Leben, das uns umgiebt, zu urteilen aus dem reinen Bewusstsein der Idee der Menschheit. Aber setzen wir einmal, wir wollten ein ganzes Menschenleben in der Reihenfolge seiner Erscheinungen verstehen und erkennen. Schon das ist ein erster Gewinn unserer ethischen Einsicht: sie schärft uns die Einheit aller Erscheinungen eines Menschenlebens als unsere Aufgabe ein. Denn wenn die Freiheit nichts ist als eine besondere Art Notwendigkeit der Entwickelung, die Entwickelung nämlich des Lebens, in der mit innerer Notwendigkeit die Persönlichkeit sich verwirklicht, so giebt es ein sittliches Urteil nur gegenüber dem Zusammenhange der Entwickelung. Nun fragt es sich, wie in diesem Menschen das Gesetz seines Wirkens sich angekündigt, in dem sein Leben sich auswachsen wollte zur voll entfalteten Persönlichkeit. Es fragt sich, wie es sein gesamtes Leben aus sich gestaltet hat zu dem, was er werden sollte, und am Ende vielleicht, wie es sich ersticken liess unter der Übermacht fremder Entwickelungen, denn nur der ganze Zusammenhang des Lebens ist der Mensch. Da aber tritt nun alles, was wir von dem Inhalt dieses Lebens wissen, in den Bereich unserer Forschung ein. Die unzähligen Abhängigkeiten und inneren Beziehungen sind zu wägen und zu prüfen. Denn die ganze Wirklichkeit dieses Menschenlebens in den feinsten Verästelungen herzustellen, ist die Aufgabe, aber herzustellen im Urteil der Erkenntnis, welches den Zusammenhang aus seinem Gesetz durchleuchtet — wir dürften auch sagen: aus seinem Gesetz erzeugt. So wird die Idee der Persönlichkeit für das Menschenleben dasselbe, was das Naturgesetz für die Erscheinungen der Natur ist: das Moment nämlich, das wir in unserer Wissenschaft voraussetzen und zu Grunde legen, um die Erscheinungen zu erklären. Dasselbe aber leistet die Idee der Menschheit, die in der der Persönlichkeit und des Selbstzwecks schon vorausgesetzt ist und in der diese letztere sich erfüllt, für das Gesamtgebiet der Geschichte. Die Ethik ist das gestaltende Zentrum der Methoden für die Geschichtswissenschaft. Die Geschichte als unser Wissen vom Menschen-

leben ist das Material, aus dem die Idee der Menschheit Erkenntnisse bildet. Aber auch hier ist nicht die Rede davon, als würde etwa ein sogenanntes Ideal durch unsere Willkür in die Erscheinungen hineingetragen, in denen es nicht zu finden ist. Nichts davon! nur der Gedanke leitet uns, dass in dem Thun und Leiden, überhaupt in dem Erleben jedes Menschen ein Gesetz zu finden sein muss, das in ihm die Einheit bildet, ferner, dass jeder in unzähligen inneren Beziehungen hineingeschlungen ist in das Leben der Gesamtheit. Um nun die Erkenntnis des Menschenlebens zu verwirklichen, ist es nötig, diese Gesetze, diese Beziehungen in unserer Einsicht darzustellen und kraft ihrer den grossen Zusammenhang der Entwickelung zu erhellen. Die Idee der Menschheit ist also nichts weniger als ein verstiegenes Ideal. Sie ist im Gegenteil zunächst nichts anderes als ein besonders starker Sinn für die Wirklichkeit des Menschenlebens. Nun aber stellt sie freilich das Bewusstsein der Wissenschaft in diesem Gebiet in einer Reinheit und Höhe dar, wie unsere Arbeit sie nie erreichen wird. Müssten wir doch nach dieser Idee im strengen Sinne jedes Menschen Leben und Geist erkennen, nicht allein aus dem Gesetze seiner Persönlichkeit, sondern darüber hinaus noch das Bild der Menschheit, wie es in seinem Geiste kraft desselben Gesetzes sich gestaltet. Und aus den Milliarden Bildern wieder die Einheit des Zusammenhangs und der Entwickelung. Das können wir nicht. Aber es ist eben das Wesen der philosophischen Idee, dass sie die Methoden der realen Erkenntnis aus sich in Bewegung setzt und zugleich die Unendlichkeit der Aufgabe einschärft. Durch beides zusammen erst beweist sie sich in ihrem zeugenden Wert und sie erhält die Einzelarbeit, die empirische Bemühung ins Unabsehliche lebendig. So schwebt die Idee der Menschheit über unserer wissenschaftlichen Arbeit wie das lautere Bewusstsein: dass die Menschen hineingeschlungen sind in Zusammenhänge, von denen sie selbst nicht wissen, die aber die Wissenschaft eben als die eigentliche Menschheit zur Erkenntnis bringt, ferner dass immerdar, was für Gesetzlichkeiten des Menschenlebens wir auch in unserer Einzelarbeit herausbringen, über diesen schon andere feinere, wahrere Gesetzlichkeiten schweben, die dem unerreichbaren Ideal der Wissenschaft näher sind, und endlich dass in unserem eigenen sittlichen Erleben, in dem die ideale Menschheit werden will, fortwährend Quellen des Erkennens aufspringen für

das Werden der Menschheit in der Geschichte. So aber bewährt sich von allen Seiten diese Idee im vollen und vom Naturerkennen her beglaubigten Sinne als ein Instrument der Wissenschaft. Sie führt in die Erforschung des Menschenlebens das Ideal der Erkenntnis ein, das in der Naturforschung das unbestritten herrschende ist. Sie schärft auch hier ein: in Gesetzen zu begründen und aus Gesetzen zu erklären.

Offenbar aber wird bei diesem Bemühen ein reiches psychologisches Können unentbehrlich. Ohne die Gesetze der Erkenntniskritik im Naturerkennen, ohne die Ideen in der Ethik weiss die psychologische Forschung überhaupt nicht, was sie leisten kann, und wie sie zu fragen hat. Aber ohne Psychologie ist auf der anderen Seite die Ethik leer und tot. Wer die philosophischen Disziplinen in Psychologie auflösen will, weiss selbst nicht, was er in seiner Forschung thut. Wenn wir aber die Psychologie in einen Gegensatz zu den philosophischen Disziplinen bringen wollten, so übertrieben wir eine wahre Idee. In der Ethik liegt die Sache einfach. Die Psychologie giebt das Material der Gestaltung für die ethischen Ideen. In dieser Gestaltung erst erweisen sie sich in ihrem philosophischen Wert als die Erzeugerinnen der Wirklichkeit und als das Bewusstsein der empirischen wissenschaftlichen Arbeit.

Nur mit einem kurzen Wort sei darauf hingewiesen, wie hoch an wissenschaftlicher Bewusstheit diese Ethik über manchem modernen Versuch steht, der Bewunderung erregt und Anhänger findet. Da erklärt etwa ein gefeierter Engländer: um zu begreifen, was man unter sittlichem Handeln zu verstehen habe, müsse man zunächst einmal bestimmen, was man unter Handeln überhaupt verstehe, und das Handeln wieder sei aus dem weiteren Kreise der Thätigkeiten und Thätigkeitsweisen herauszusondern. Da gehen wir denn zu den Polypen und weiter bis zu den Infusorien zurück, um sie in ihrer Thätigkeit zu belauschen. Aber es wäre doch wahrhaftig ebenso weise, auf die Frage: wie ich handeln soll? zu antworten: das Beste ist zu sehen, wie die andern oder wie alle es machen. Aber das ist nicht wahr. Die echte sittliche That ist da, ohne Wahl und ohne Umherschauen, ein einfach selbstverständliches Erfordernis der Persönlichkeit. Vor allem, was den wissenschaftlichen Charakter einer solchen Bemühung anlangt, so liegt am Tag, dass sie nie hinauskommt über den Bereich der Naturbeschreibung. Sie fasst allein die Oberfläche der

Erscheinungen auf, weiss nicht, in was für Zusammenhängen sie zu ordnen und zu fassen sind, und dringt nirgends vor zu einem erzeugenden und erklärenden Prinzip. Dabei kracht die Darstellung, sobald ein prinzipieller Fortschritt nötig wird, in allen Nähten. Wüsste der Verfasser nicht vorher, was er als moralisches Handeln betrachten will, so würde es bei seiner Anlage der Gedanken unmöglich sein, es zu bestimmen. Und wie unfähig, auch nur das geringste Stück des Menschenlebens zu erklären, wie unfähig, auch nur auf drei Schritte unser Thun zu leiten, ist dann dies Prinzip so zu handeln, dass man möglichst wenigen schadet und möglichst vielen nützt, geschweige denn, dass es uns anleiten könnte, die Einheit eines Menschenlebens oder die Einheit des Menschheitslebens zu erkennen. Im weiteren Verlauf nehmen dann breiten Raum die trübseligen Fragen über Recht und Verhältnis des Egoismus und Altruismus, Fragen, die in der Ethik gar keinen Platz haben sollten, so aus der alltäglichsten Erfahrung, so innerlich ungeklärt, so sich selber nicht verstehend sind diese Begriffe aufgerafft. Ich erinnere nur kurz daran, wie sich uns der Gedanke herausgearbeitet, dass der Mensch Persönlichkeit und Selbst nur wird mit und in der idealen Gemeinschaft, dass die Gemeinschaft der Selbstzwecke nur entspringt in der Entwickelung freier Persönlichkeiten. Den Abschluss endlich bildet das bekannte Ergebnis, welches das sittliche Ziel der Menschheit in das möglichst grosse Glück für möglichst viele setzt. Denn dieser Satz ist thatsächlich doch der leitende des Verfassers, obschon er ihn scheinbar freilich zurücktreten lässt hinter dem andern: man solle seine persönliche Befriedigung unter angemessener Rücksicht auf die Befriedigung anderer und der Gesamtheit suchen. Man sieht, wie durch diese Formel jener Satz leitend hindurchblickt. Aber Glück und Unglück sind Ausdrücke, die der Ethik völlig entlegen sind. Das sagen wir keineswegs im Sinne des Asketismus, sondern im Sinne der Erkenntnis. Wir begreifen vom Menschenleben nichts, wenn wir das Glück betrachten sollen als seine Triebfeder und als sein Ziel. Es sei denn, dass wir strengstens Ernst machen mit dem Spruch: Glück der Menschenkinder ist nur die Persönlichkeit. Denn nehmen wir einen Menschen, der mit höchster sittlicher Energie seiner Aufgabe lebt, einen Künstler meinetwegen, dem sein ganzes Leben beschlossen ist in dem Einen Ziel, das Werk herauszubringen, das mit ihm geboren ist. Einem solchen kann

das ganze Leben und vor allem das Leben unter den Menschen eine Qual sein. Er kann allem absterben, was wir unter dem Namen Glück begreifen. Nun, was hilft mir dann der oben aufgestellte Satz? Die eigene Existenz des Mannes aufzufassen, nützt er gar nichts. Und die möglichst vielen? Er schafft vielleicht für das Glück der möglichst vielen. Erstens ist diese Antwort nicht richtig und zweitens — wenn sie es wäre — so würde auch hierfür wieder gerade Glück der allerverschwommenste Ausdruck sein. Endlich dem Leben eines solchen Mannes etwa den sittlichen Wert abzusprechen — das dürfte doch nur wagen, wem die Biedermännermoral die einzige ist. Und so genügt denn diese Art Ethik gerade den feineren Aufgaben des Menschenlebens nicht. Sie bleibt in aller Beziehung diesseits von dem, was die Ethik zu leisten hat. Sie führt in das Verstehen des Menschendaseins nicht einmal hinein, sie enthält keine specifisch sittliche Energie.

Von der sittlichen Energie, die in den ethischen Gedanken des deutschen Idealismus enthalten ist, wollen wir noch mit wenigem sprechen. Er hat eigentlich zuerst die so wichtige Einsicht zur Klarheit gebracht, dass unser sittliches Urteil sich von dem Urteil der Erkenntnis seiner Art und Tendenz nach wesentlich unterscheidet. Die Urteile der Erkenntnis wollen nur Sachverhalte feststellen und begründen. Wenn wir aber Handlungen, Menschen, Zustände sittlich beurteilen, so enthält unser Urteil selbst schon die Projektion des Ideals, das wir für die Aufgabe der Menschen halten. Es hebt sich von dem vielleicht dunkeln Bewusstsein dieses Ideales ab. Es ist gleichsam ein Stück potentieller sittlicher Energie und trägt in sich selbst schon die Kraft der Bewegung und Bildung zum Ideale hin. Nun hat die Ethik, von der wir sprachen, nur dieses in allen sittlichen Urteilen notwendig enthaltene Ideal zur vollen Klarheit entwickelt. Damit aber wird sie unmittelbar zu einer Kraft der Läuterung für das sittliche Urteilen, und da dieses, wie wir erkannt, im sittlichen Wollen seine Wurzel hat, auch für das sittliche Wirken. Wo sie wahrhaft angeeignet wird, kann es nur im sittlichen Willen geschehen. Kant, wie wir früher erörtert, fand sich mit seinen ethischen Interessen vor allem auf das Gebiet der Politik gerichtet. Heute wissen wir, dass die socialen Verhältnisse die Voraussetzung des politischen Lebens sind. In der Gestaltung der socialen Verhältnisse wird die Ethik ihre Hauptaufgabe erblicken.

Hier sind die freien Selbstzwecke die sittliche Forderung der Zeit und ist die reine Idee der Menschheit anzubahnen. An dieser Stelle aber sei ein Missverständnis zurückgewiesen, das, so unmöglich es scheint, dennoch wieder und wieder ausgesprochen wird: als könne nämlich diese Idee der Menschheit — diese Menschheitsliebe, diese Humanität, wie man auch sagt — sich nicht vertragen mit der Liebe des Vaterlandes, als drohe in ihr die Kraft der Liebe und der Thaten zu verschwimmen, die wir auf die näherliegenden Pflichten zu verwenden haben. Aber die Idee der Menschheit, wie wir sie erklärt, besagt ja nur: dass der einzelne Mensch als Selbstzweck, als Persönlichkeit sich zu verwirklichen hat in der Summe der Beziehungen und Pflichten, wie gerade sein Leben sie ihm bietet. Diese Idee der Menschheit löscht nicht die unmittelbare Frische und Nähe der Empfindungen aus, sie erweckt nur in uns bei der Verarbeitung unserer nächsten Aufgaben die höchste Kraft. Wann einer zu fürchten hat, dass er in seiner Liebe der Menschheit sich verflüchtigt, das hängt von der Weite des Gesichtskreises und vor allem von der Grösse des Herzens ab. Die erhabenen Menschen fühlen sich in ihrer Existenz verantwortlich vor der ganzen Menschheit. Die Idee der Menschheit, von der wir sprechen, schärft gerade die höchste Verantwortlichkeit in dem eigensten und besondersten unseres Lebens ein. Unsere Liebe des Vaterlandes soll darin bestehen, dass wir jeder unsere besondere Aufgabe gestalten nach der höchsten Idee der sittlichen Gemeinschaft. Darum sollen wir die fremden Völker nicht geringer achten, sondern zu begreifen suchen in dem Punkt und in den Leistungen ihrer grössten Kraft, um neben sie oder über sie hinaus die Thaten unserer grössten Kraft zu stellen und an ihnen recht das Bewusstsein dessen zu bekommen, was wir leisten müssen, um des Vaterlandes froh zu werden. Die Humanitätsidee freilich der LEIBNIZischen Geistesrichtung, welche in HERDER ihren grossen und wie die Gestalt einer ergreifenden Dichtung wunderbaren Prediger fand, — diese in der That läuft am Ende aus in verschwommene Empfindungen. Sie weiss nicht zu unterscheiden zwischen dem sanften Selbstgenuss eines unkultivierten Volkes und der harten sittlichen Arbeit meinetwegen des grossen Entdeckers. Eine starke persönliche Vorliebe für das Deutschnationale ändert an diesem grundsätzlichen Sachverhalt nichts. Aber es ist kein Zufall, dass dieser

grosse und teure Mann schliesslich in seinem Leben Schiffbruch litt und grämlich im Gewöhnlichen verkam. Der Prophet aber der neuen Menschheitsidee war SCHILLER. Bei ihm besagt die Predigt der Idee der Menschheit nichts, als dass er seiner Arbeit im eigenen Berufe gewiss ist. Und sein Leben, soweit es ging, zeigt keinen Bruch, kein Schwanken und kein Erlahmen. Er hatte auch im Alter die Verkümmerung nicht zu fürchten. In dem symbolischen Gegenüber dieser beiden Gestalten zeichnet sich die sittliche Energie der Zeitalter. Wir aber leben nicht im Zeitalter des LEIBNIZ, wir leben im Zeitalter KANTS. Wer sich in der Liebe der Menschheit zu verflüchtigen fürchtet, begreift die Zeit nicht, in der er lebt.

Im Vorübergehen müssen wir noch einen Zug des Idealismus erwähnen, in dem schon GOETHE eine Besonderheit der neueren deutschen Bildung erkannt hat. Es ist das Bewusstsein, welches der Idealismus der Kunst gegeben, und die eigentümlich innige Beziehung, in die er sie zur Ethik gesetzt hat. Er lehrte die Kunst als die Erscheinung der Freiheit verstehen. Er wies ihr damit eine neben Wissenschaft und Sittlichkeit gleichberechtigte einzigartige Kulturmission zu und zwar, was das Entscheidende ist, nicht indem er sie sittlichen Tendenzen unterwarf, sondern im Gegenteil, indem er ihr das specifisch künstlerische Gestalten als Pflicht und Beruf zuwies. Seitdem sind ein nicht wegzudenkender Bestandteil der deutschen Bildung Forschungen über die Kunst, die im System der Wissenschaft ihres notwendigen Platzes sich bewusst sind. Und der deutschen Kunst kann das höchste Ideal künstlerischen Bildens nicht mehr verloren gehen: sich zum Ausdruck zu gestalten der Menschheit, wie sie in einer Zeit erscheint. Aber die Kunst, die hier allemal gemeint ist, ist die Kunst der Künstler, nicht die der Schöngeister, die von jener durch eine Welt verschieden ist. Der Unterschied ist mit einem Wort zu bezeichnen. Für den Schöngeist ist die Kunst etwas Wunderbares, für das man sich besonders begeistern und hinauftönen muss in ein Entzücken, das mit Selbstbespiegelung stark versetzt ist. Für den Künstler ist sie das Selbstverständliche. Jenem ist sie der Genuss müssiger Stunden, sein Verhältnis zur Kunst ist im höchsten Grade unproduktiv; diesem ist sie der Inhalt des Lebens, seine Liebe der Kunst ist Gestaltung. Der Idealismus aber will das philosophische System der Leben zeugenden Kräfte sein.

Diese ganze Reihe von Betrachtungen bringt uns die Motive nahe, in denen die Ethik anzubauen ist, die Pflichten, die sie für uns selber enthält, das Bild des Lebens, das sie in sich trägt. Was das erste, die philosophische Arbeit angeht, so sollen wir vor allem gewarnt sein vor den Irrwegen, in denen die ersten Nachfolger KANTS sich verloren haben. Sie philosophierten statt über die realen Aufgaben der Wissenschaft vielmehr über und aus den philosophischen Abstraktionen KANTS. Sie verfehlten darüber die reine Fassung der philosophischen Probleme und fielen, ohne es zu merken, in den naiven Realismus zurück. Noch heute haben wir darunter zu leiden, dass sie die Stellung der Philosophie verschoben und den echten Zusammenhang der geistigen Arbeit verleugneten. Denn die Philosophie soll nichts anderes sein als ganz schlicht eine Specialwissenschaft, die durch kritische Verarbeitung empirischer Forschungen sich den empirischen Wissenschaften selbst als notwendig erweist. Was den zweiten Punkt, die Ziele unserer sittlichen Lebensarbeit, angeht, so macht uns diese Ethik die feinste Abwägung des Einzelurteils bei dem Streben nach dem weitesten Ueberblick zur Gewissenspflicht, indem sie zugleich den Gedanken einschärft, dass das echte Urteil der Sittlichkeit allezeit jenseits unserer Bemühungen in der Geschichte sich vollzieht und in unserer Beurteilung höchstens als treibende Kraft enthalten ist. Sie macht uns zur selbstverständlichen Gesinnung das Ziel der Freiheit für alle. Aber dass sie darüber nicht in mittelmässiger Massengleichheit das Leben nivelliert, dafür hat sie allein schon eine Gewähr in der einzigartigen Stellung, die sie aus prinzipiellem Bewusstsein in ihrem Bilde des Lebens der Kunst giebt. Denn die Kunst ist ihrem Wesen nach aristokratisch. Mit ihr bleibt als notwendiger Bestandteil dem Leben erhalten das heisse Bemühen eigenstgearteter Persönlichkeiten, das Leben, wie sie und nur sie es erfahren, den Menschen hinzustellen in erkennendem Schauen. Und so, von welcher Seite wir auch die Ethik des deutschen Idealismus betrachten, überall ist sie, wie der echte philosophische Gedanke es soll, nicht ein dogmatisches Aufstellen angeblicher Wirklichkeiten oder Wesenheiten, sondern ein unerschöpflich fruchtbarer Quell der Probleme und der Arbeit.

Rehmkes Allgemeine Psychologie.

Von

Goswin K. Uphues.

Inhalt:

I. Einleitung.
II. Widerlegung der falschen Seelenbegriffe.
III. Über den Begriff des Dinges und des Bewusstseins.
IV. Das Bewusstsein vom Ding (Verhältnis beider).
V. Wechselwirkung zwischen Ding und Bewusstsein.
VI. Einheit von Seele und Leib, Einheit des Bewusstseins.
VII. Entstehung der Seele.

Rehmkes allgemeine Psychologie.

I. Einleitung.

Rehmke behandelt die Psychologie als philosophische und nicht, wie die physiologischen Psychologen, als naturwissenschaftliche Disziplin. Er zieht die allgemeinen Fragen, ohne welche ein Verständnis des psychologischen Details nicht möglich ist, in den Kreis der Besprechung und überlässt ihre Beantwortung nicht, wie üblich, dem gewöhnlichen Bewusstsein oder dem Belieben der Forscher. Das ist ein heutzutage nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst. Nur auf diesem Wege kann, wie Rehmke beabsichtigt, der Sonntagsreiterei in der Psychologie ein Ende gemacht und der sich für Psychologie Interessierende fest in den Sattel gesetzt werden. (Vorwort.)

Leider wird von Rehmke nur der sehr wenig tief gehende Höffding mit wirklich übertriebener Sorgfalt (vergl. die Parallelismustheorie S. 96, 100) berücksichtigt, das hervorragende, ja bedeutendste Werk der psychologischen Litteratur der letzten Jahre, William James Psychologie, das ihm für seinen Zweck die reichste Anregung geboten hätte, wird ebenso wie des Recensenten Psychologie des Erkennens, mit deren freilich auf ganz anderen Wegen gefundenen und anders gedeuteten Ergebnissen er sich oft genug in Übereinstimmung befindet, mit keiner Silbe erwähnt.

In der Einleitung (§ 1—3 S. 1—13) werden Auseinandersetzungen über allgemeine wissenschaftliche Methode (Grundbegriff: fraglose Klarheit), über Einteilung der Wissenschaften (Grundbegriff: Konkret = Veränderlich) und über die Schwierigkeit der psychologischen Forschung vorausgeschickt. Gegenstand der Wissenschaft ist das unmittelbar Gegebene („das Vorgefundene" nach AVENARIUS Ausdruck), das natürlich nur als ein irgendwie begriffenes (S. 4 al. 3) bekanntes (S. 14) gegeben sein kann. Klar heisst das so begriffene Gegebene, wenn es ein Gefühl der Lust erweckt, unklar, wenn es mit einem Gefühl der Unlust verbunden ist, wenn es zum Fragen anregt. Es giebt eine fragwürdige und eine fraglose Klarheit, jene ist die anfängliche, diese die endgültige, das Ziel der Wissenschaft, die Wahrheit.

Ich nehme an, dass das Lustgefühl (wohl zu unterscheiden von der Einsicht, dass etwas sich so verhält, wie wir es denken, als deren Folgeerscheinung es auftritt) seinen Grund darin haben soll, dass der Begriff zum Gegebenen passt, mit ihm übereinstimmt, und habe dann gegen die ungewöhnliche Identifikation der fraglosen Klarheit mit der Wahrheit nichts einzuwenden.

Was über dem unmittelbar Gegebenen noch an Wirklichkeit erschlossen oder angenommen wird, ist zum schlechthin klaren Begriff desselben notwendig (S. 1). Nur der Gegenstand kann auf unsere Fragen Antwort geben — die Zergliederung des Gegebenen ist darum der Weg, den die wissenschaftliche Forschung einzuschlagen und innezuhalten hat (S. 5).

Ich denke, die Wissenschaften bauen sich auf aus dem Vorgefundenen, dem Erschlossenen, dem Angenommenen, sofern es anderweitig bei anderer Gelegenheit Vorgefundenes oder doch dem Vorgefundenen analog ist, (den Hypothesen), und dem Angenommenen, sofern es in keiner Weise dem Vorgefundenen analog ist, wie z. B. das Transcendente, (den Postulaten). Das Angenommene dient zur Erklärung des Gegebenen, durch Zergliederung des Gegebenen kann höchstens ein Hinweis, eine Aufforderung zur Heranziehung desselben gewonnen werden. Neben der beschreibenden analytischen Methode wird auch die erklärende genetische und zwar in ihrer doppelten Form, sowohl insofern sie Hypothesen aufstellt als auch insofern sie Postulate einführt, zur Anwendung kommen müssen. (Vgl. Psychologie des Erkennens S. 114—117.)

Philosophie und Mathematik sind die einzigen besonderen Wissenschaften, welche nicht Einzel- oder Fachwissenschaften sind. Philosophie hat es mit den allgemeinen Seinsverhältnissen, Mathematik mit den Raum- und Zahlenverhältnissen, beide haben es mit Unveränderlichem oder Abstraktem, alle Fachwissenschaften hingegen mit Veränderlichem oder Konkretem zu thun. Das Abstrakte ist nie für sich gegeben, sondern nur als Merkmal oder Bestimmtheit des Konkreten, aber auch das Konkrete ist nie für sich, sondern immer nur mit seiner Umgebung als deren Merkmal (?!) z. B. das Tintefass als Merkmal der Studierstube gegeben. Veränderliches oder Konkretes ist ohne Unveränderliches als seine Bestimmtheit gar nicht möglich, und andererseits hat auch Unveränderliches oder Abstraktes keine Wirklichkeit, wenn es nicht als Bestimmtheit (?!) eines Veränderlichen oder Konkreten zu denken ist. Das Konkrete besteht aus Abstraktem und das Abstrakte nur als wirkliche Bestimmtheit (?!) des Konkreten. Daraus folgt, dass das Veränderliche aus Unveränderlichem zusammengesetzt ist. Das jedesmalige Augenblicksgegebene z. B. das vorherige Hellgrün und das spätere Blassgrün der Blätter sind ja etwas Unveränderliches, genauer etwas zeitlich Unveränderliches, von denen jedes vorher nicht war und dann war, die Blätter selbst hingegen sind das Veränderliche genauer das zeitlich Veränderliche, da auch sie vorher nicht waren und dann waren (S. 5—8).

Diese Unterscheidung von Konkret und Abstrakt, Veränderlich und Unveränderlich, ist die Grundunterscheidung des ganzen Buches. Die Einteilung der Psychologie als Fachwissenschaft in den Seelenaugenblick und das Seelenleben, die schon die Vorrede berührt, ist nach ihr getroffen. Sie ist nicht bloss bedenklich, sondern entschieden unhaltbar. Wir beginnen überall mit einer Gesamtauffassung der Gegenstände, in der wir weder sie selbst noch ihre Bestandteile von einander unterscheiden. Diese Gesamtauffassung vor allem ist das, was wir konkrete Vorstellung nennen. Indem wir in den Gegenständen Teile unterscheiden, die je getrennt für sich existieren können, sogen. physische Teile z. B. Arm, Kopf unseres Körpers; Seiten, die nicht getrennt existieren können, aber die einen mit Absehen von den anderen vorgestellt werden können, sogen. metaphysische Teile z. B. Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung, Höhe und Stärke des Tones; Merkmale und zwar Gattungsmerkmale einerseits, Artmerkmale andererseits,

von denen die ersteren mit Absehen von den letzteren aber nicht umgekehrt vorgestellt werden können, die letzteren ohne die ersteren weder existieren noch vorgestellt werden, wohl aber getrennt von einander existieren und vorgestellt werden können, sogenannte logische Teile; durch ihre Undurchdringlichkeit und entsprechende Eigenörtlichkeit (worunter wir immer die tastbare, durch den Tastsinn wahrnehmbare Ausdehnung verstehen) charakterisierte Dinge einerseits und Eigenschaften andererseits, von denen jene ohne diese und diese ohne jene vorgestellt werden, die Eigenschaften auch getrennt von einander existieren können; endlich Gegenstände (Bäume, Farben) und Vorstellungen (Vorstellung Baum, Vorstellung Farbe), die mit denselben Namen benannt werden, von denen jene für unser Bewusstsein von diesen unabtrennbar sind, da sie nur in ihnen vergegenwärtigt werden können, diese aber mit Absehen von jenen in neuen Vorstellungen, Vorstellungen von Vorstellungen, vergegenwärtigt werden können, — indem wir so auf Teile, Seiten, Merkmale, auf Dinge und Eigenschaften, auf die Vorstellungen von Gegenständen unser Augenmerk richten, erhalten wir der durch die Gesamtauffassung bedingten konkreten Vorstellung gegenüber von allem Dasein ein abstraktes Wissen. Das ist der Unterschied von konkret und abstrakt, wie er in unserem Bewusstsein eine Rolle spielt und der wissenschaftlichen Überlieferung entspricht. Wenn REHMKE das Tintenfass ein Merkmal, eine Bestimmtheit der Studierstube nennt (S. 6), so verwechselt er physische und logische Teile, wenn er behauptet, dass ein Unveränderliches nur als Bestimmtheit eines Veränderlichen wirklich sein könne (S. 6), so eliminiert er ohne weiteres die Meinung, in der wir zunächst aufzuwachsen pflegen, von dem unveränderlichen Kern des Dinges gegenüber seinen Eigenschaften (S. 53), und führt schon hier wie später (S. 44 und S. 47 unten) das Verhältnis von Ding und Eigenschaft auf das von Gattung und Besonderheit zurück. Die im zeitlichen Nacheinander sich folgenden Dingaugenblicke sollen nämlich je ein Individuum für sich sein; aber die aufeinander folgenden verschiedenen Besonderheiten nicht etwa der gleichen Gattung angehören, sondern der Gattung nach identisch sein: das Ding ändert sich in der Farbe, in der Gestalt (S. 44). Es ist ferner ein offenbarer Widerspruch, dass das Veränderliche aus Unveränderlichem zusammengesetzt sei (S. 6). Wie ist das denkbar,

dass die Summierung von Negationen eine Position oder die von Positionen eine Negation ergiebt? Entscheidend ist, was Rehmke völlig übersieht, dass das Veränderliche ebenso wie die Veränderung in seiner Weise zu reden ein Augenblicksgegebenes ist. Das Ding ist nur veränderlich im Moment des Übergangs von einer Bestimmtheit zur andern, nicht dadurch, dass es vorher die eine Bestimmtheit und nachher die andere hat, so wie das Bewusstsein der Veränderung nur in dem Bewusstsein von diesem Übergang, nicht in dem Bewusstsein von der früheren Bestimmtheit als Erinnerung in Verbindung mit dem Bewusstsein der gegenwärtigen Bestimmtheit als dem Vorfinden dieser letzteren besteht. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 110 und S. 216.)

Das Augenblicksgegebene, das immer ein Unveränderliches und Abstraktes, ein Augenblicksabschnitt des Veränderlichen und Konkreten ist, z. B. dieser Nussbaum kann ebensowohl ein hic et nunc oder Individuelles sein, wie das Konkrete immer ein solches ist, so dass das Gegebene in erster Linie ein Konkretes und Abstraktes ist, und das Abstrakte hinwiederum in Individuelles und Allgemeines zerfällt, während das Konkrete nur Individuum ist (S. 8—9). Die Wissenschaft vom Allgemeinen (Abstrakten) ist die Philosophie, die Psychologie als besondere Fachwissenschaft hat das Seelengegebene zu ihrem Gegenstand und behandelt im ersten Teil das abstrakte Individuum oder den Seelenaugenblick, im zweiten Teil das konkrete Individuum oder das Seelenleben. Dieser Gegenstand ist in nicht anschaulicher Weise, nur jedem in einem Exemplar und zwar jedem in einem anderen und besonderen Exemplar (als sein eigenes Seelenleben) gegeben. Das erschwert die Forschung und die Verständigung. An Stelle des Hinweises auf das anschaulich Gegebene müssen hier philosophische Auseinandersetzungen treten, wie ihr Gegenstand im allgemeinen klar begriffen sei. Deshalb wird den beiden Teilen der Psychologie ein erster Teil über das Seelenwesen vorausgeschickt (S. 9—13; vergl. hiermit die einleitenden Abschnitte der Psychologie des Erkennens: Über die Entstehung des Begriffs der Seele bei den Griechen und Unser Weltbild).

Richtig ist, dass auch das Abstrakte individuell sein kann, aber doch nur, wenn unter dem Abstrakten physische für sich bestehende Teile von Dingen oder Dinge gegenüber den Eigenschaften verstanden werden. Jene Teile sind eben auch Dinge

und als solche durch ihre Eigenörtlichkeit individualisiert. Auch die Bewusstseinsvorgänge eines Augenblicks, das Augenblicksgegebene des eigenen oder eines fremden Bewusstseins, das durch den Hinweis auf die vorausgehenden und nachfolgenden Bewusstseinsvorgänge desselben Bewusstseins individualisiert ist, kann als ein abstraktes Individuelles betrachtet werden. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 192, S. 132). Insofern, aber auch nur insofern, ist der Begriff des Individuellen dem des Konkreten übergeordnet. Richtig ist ferner, dass nur das Raumgegebene, nicht das Seelengegebene anschaulich ist. Aber es fehlt die Begründung dieses Unterschiedes und damit die Begriffsbestimmung des Anschaulichen hier wie überall. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 292.) Richtig ist, dass wir nur durch Analogieschluss zur Erkenntnis fremder Bewusstseine kommen (und nicht, wie von Alois Riehl behauptet ist, durch altruistische Gefühle), aber es bleibt unerwähnt, dass in diesem Schlusse die Annahme von Körpern keine Rolle spielt. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 106.)

II. Widerlegung der falschen Seelenbegriffe.

Der allgemeine, philosophische Teil wird mit der Bemerkung eingeleitet, dass die Psychologie ihre Arbeit mit einer Prüfung des allgemeinen Begriffs Seele, den ein jeder in dem Seelengegebenen mitbringt, beginnen muss (S. 14). In dieser Absicht wird die Geschichte der Psychologie um Rat gefragt (S. 16) und nach ihr der materialistische und spiritualistische Seelenbegriff, nach dem die Seele als materielle oder geistige Substanz aufzufassen ist, der neumaterialistische Seelenbegriff, nach dem sie in Bewegungsvorgängen des Gehirns oder in Bewusstseinsvorgängen, die Bestimmtheiten des Gehirns sind, bestehen soll, endlich der spinozistische Seelenbegriff unterschieden, nach dem die Seele und der Leib nicht Substanzen, sondern Bestimmtheiten, Seiten einer und derselben Substanz bilden.

Natürlich können wir nicht der Vorschrift Bacons folgen und mit dem Besonderen und Einzelnen anfangend durch das Allgemeine zum Allgemeinsten aufsteigen, wir müssen gerade mit dem Allgemeinen beginnen, durch das allgemeinste Merkmal den Gegenstand unserer Forschung von allen anderen Gegenständen unterscheiden, weil wir nur so wissen, wohin wir uns mit unseren Fragen zu wenden haben. (Vergl. Psychologie des Erkennens

S. 112.) Eben deswegen musste damit begonnen werden, das Seelengegebene gegenüber dem Raumgegebenen näher zu charakterisieren, was erst gelegentlich bei Widerlegung des materialistischen Seelenbegriffs (das unmittelbare Seelengegebene = Denken und Wollen S. 23; = ich denke, fühle, will S. 24) geschieht. Bewusstseinsvorgänge sind das unmittelbare Seelengegebene, d. h. Vorgänge, die durch das Merkmal der Bewusstheit charakterisiert sind, das von dem Gewusstwerden sorgfältig unterschieden werden muss. (Psychologie des Erkennens S. 112 und 130; dass die Ichvorstellung nicht zu dem unmittelbaren Seelengegebenen gehört, wie REHMKE annimmt, ist S. 138—139 nachgewiesen.) Bezüglich des Geschichtlichen nur zwei Bemerkungen. Es ist mir unbegreiflich, wie der feinfühlige Verfasser die Geschmacklosigkeit begehen kann, den grossen Denker und einzig konsequenten Systematiker (ich rechne ihn allerdings nicht mit WINDELBAND zu der systematischen, sondern betrachte ihn als den Höhepunkt der kosmologischen Periode) des Altertums DEMOKRIT mit einem HARTSEN zusammenzustellen (S. 17). ANAXAGORAS wird man nicht mit WINDELBAND (Geschichte der Philosophie S. 31) zu den Materialisten zählen dürfen, sondern ihm, und nicht erst PLATON, wie REHMKE (S. 18) thut, den Ruhm gönnen müssen, den spiritualistischen Seelenbegriff errungen zu haben, wenn man nur im Anschluss an ARISTOTELES den νοῦς οὐ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος, die Vernunft, das Gesetz in den Dingen z. B. in der Ellipse, das sich in ihrer Form ausprägt, von dem mit der ψυχή identischen νοῦς als Kraft unterscheidet. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 39 bis 40, S. 52—53.) REHMKE ist mit mir der Ansicht, dass der Begriff der Substanz eine Kategorie des Naturerkennens, in seiner Weise zu reden des Raumgegebenen ist, der auf die Seele keine Anwendung finden kann, wie seine Widerlegung des materialistischen und spiritualistischen Seelenbegriffs (S. 20—31), insbesondere der Nachweis, dass die Anhänger des letzteren immer wieder in den ersteren zurückfallen (S. 28—30) zeigt. Seine Beweisführung wäre viel einleuchtender geworden, wenn er hätte zeigen können, dass das Ich oder Subjekt, mit dem der Substanzbegriff ja einzig identifiziert werden kann, nicht etwas von den Bewusstseinsvorgängen Verschiedenes ist, woran ihn aber sein Standpunkt in dieser Frage hindert. Sehr dankenswert ist die Auseinandersetzung, dass man, „um den Sinn der verneinenden Bestimmung

für ein Gegebenes zu verstehen, es selber als Bestimmtes schon begriffen haben muss“, womit zusammenhängt, dass bildliche Vorstellungen nur in Verbindung mit eigentlichen, durch letztere ergänzt und gedeutet verstanden werden können, also niemals die letzteren einfach zu ersetzen imstande sind (S. 26—28). Die zweite Auseinandersetzung wurde eingehender schon von mir gegeben (Psychologie des Erkennens S. 243 u. 247). Nur halbrichtig ist es, wenn REHMKE das Ding als Raumgegebenes charakterisiert (S. 16). Nicht alles Raumgegebene ist Ding, nicht das des Gesichtssinnes, sondern nur das des Tastsinnes. Das Ding ist das Undurchdringliche und als solches Eigenörtliche. Die Örtlichkeit im zweiten Sinne des Wortes, insofern sie Gegenstand der mit Gelenkempfindungen verbundenen Tastempfindungen ist, kommt ihm zu. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 57 ff., 186 ff., 215.) Eine Undurchdringlichkeit und Örtlichkeit, überhaupt Räumlichkeit in diesem Sinne, kommt den Bewusstseinsvorgängen nicht zu, sie steht mit ihrer Beschaffenheit in Widerspruch, ob auch die Örtlichkeit, welche den Teilen der Ausdehnung der Gegenstände des Gesichtssinnes eignet, ob die Bewusstseinsvorgänge mit anderen Worten in diesem Sinne nicht als ausgedehnt betrachtet werden können, wenigstens insofern es sich um Gesichtsempfindungen handelt, ist eine andere Frage. (Vergl. KÜLPE, Grundriss der Psychologie S. 31.) Dass die Bewusstseinsvorgänge in keinem Sinne als Bewegungen betrachtet werden können, wird mit Recht den Materialisten und den Neumaterialisten erster Form gegenüber betont (S. 22—24, 32). Sehr gut ist die Widerlegung des spinozistischen Seelenbegriffs durch den Nachweis, dass von zwei Seiten, zwei Gesichtern, einem Inneren und Aeusseren z. B. eines Hauses nur die Rede sein kann, wo beides durch dieselbe Örtlichkeit verbunden ist oder an demselben Ding in unserem Sinne des Wortes sich findet (S. 36—39). Die Widerlegung der zweiten Form des neumaterialistischen Seelenbegriffs lässt die Möglichkeit offen, die Bewusstseinsvorgänge nicht als Bestimmtheiten des Gehirns, sondern lediglich als durch dasselbe bedingt, im übrigen aber als ihm gegenüber selbständig, vor allem als durch sich selbst individualisiert aufzufassen, eine Auffassung, die ich in meiner Psychologie des Erkennens vertrete. REHMKE glaubt dem gegenüber auf das Ich oder Subjekt als verschieden von den Bewusstseinsvorgängen und ebenso ursprünglich wie diese gegeben nicht verzichten zu

können und macht damit einen sechsten an den spinozistischen (vergl. das „Alles seiende Bewusstsein", S. 143) sich anschliessenden Seelenbegriff geltend. Es mag noch erwähnt werden, dass er die zweite Form des neumaterialistischen Seelenbegriffs mit Recht als die Annahme einer Schöpfung der Bewusstseinsvorgänge aus Nichts charakterisiert (S. 32, 33).

III. Über den Begriff des Dinges und Bewusstseins.

Die Widerlegung lehrt das Seelengegebene und das Dinggegebene als Gegensätze kennen, insofern das letztere ausgedehnt und örtlich ist, was vom ersteren nicht gilt. Der genaueren Bestimmung dieser beiden Begriffe gilt die nächste Erörterung. Rehmke unterscheidet bei beiden das Augenblicksgegebene, das ihm ein Unveränderliches und Abstraktes ist, und das aus ihm zusammengesetzte Veränderliche oder Konkrete. Ausgegangen wird vom Begriff der Veränderung. Als Voraussetzung gilt, dass ein in verschiedenen Zeiten gegebenes Identisches nicht ein in diesem Zeitraum Veränderliches genannt werden kann (S. 42). Damit ist der gewöhnliche Begriff der Veränderung, der auf einen unveränderlichen Kern, auf ein Bleibendes, starr Verharrendes in dem Ding zurückführt (S. 53), die Auffassung des Dingkonkreten, die das allgemeine Wesen des Dinges als einen festen, bleibenden Kern innerhalb aller Veränderlichkeit des konkreten Individuums sucht (S. 55), beseitigt. Der Begriff der Veränderung in diesem Sinne soll einen Widerspruch enthalten, da, wenn etwas heute dieses und morgen das andere ist, dieses und das andere dasselbe sein müsste, eine Folgerung, welche die anfängliche Behauptung einer Veränderung wieder aufhöbe (S. 42). Also doppelt widersprechend ist dieser Begriff. Dagegen mag daran erinnert werden, dass nach der gewöhnlichen Logik ein Widerspruch nur dann vorhanden ist, wenn ein und dasselbe zu gleicher Zeit nicht bloss dieses und das andere zu seiner Bestimmung hat, wie süss und farbig, sondern mit einander unverträgliche, einander ausschliessende Bestimmtheiten, wie die verschiedenen Species (Qualitäten) desselben Empfindungsgenus und ihre verschiedenen Intensitäten, einschliessen oder enthalten soll. Hiernach würde der gewöhnliche Begriff der Veränderung keineswegs in sich widersprechend sein. Es ist ganz richtig, dass sich weder die besondere Farbe noch die Gattung Farbe — und so in allen übrigen Fällen —

ändert, wenn wir sagen, die Farbe habe sich geändert. Die vorherige Farbe hat sich gar nicht geändert, sondern ist eben nicht mehr da. Die Gattung ist auch jetzt noch da, aber sie ist nicht, wie Rehmke, durch die Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens verführt, nach der sie dieselbe geblieben ist, behauptet, das Identische und Unveränderte der besonderen Farben, sondern nur das Gleiche derselben, das, wodurch dieselben gleich sind; nicht ein einziger gemeinsamer Besitz der besonderen Farben, sondern jeder von ihnen besonders eigentümlich. Die Gattung ist mit anderen Worten, wenn man nicht darunter die Arten selbst versteht, die ihren Umfang bilden, nichts als ein Begriff, der bei jeder Art insbesondere in zeitlicher Aufeinanderfolge, also so oft gedacht wird, als es Arten giebt, und der einzig durch dies sein Gedachtwerden von einem bestimmten Denkenden Individualität und damit Wirklichkeit — denn nur das Individuelle kann wirklich sein — erhält. Als individuell und wirklich — und nur als solches, denn nur das Individuelle und Wirkliche kann identisch mit sich sein — ist natürlich dieser Begriff auch so oft identisch mit sich, als er gedacht wird, so dass ich den zu einer bestimmten Zeit von mir als bestimmtem Individuum gedachten Begriff für die ganze Zukunft als diesen bestimmten, als denselben und identischen Begriff festhalten und fixieren kann. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 111, 194, 195, 205.) Rehmkes Ansicht, dass die Gattung das Identische und Unveränderliche der besonderen Arten bildet (S. 43, 44), führt, so viel ich sehe, zur Annahme einer Realität des Allgemeinen als solchen, als einer einzigen in den Arten vorhandenen, wie sie in der Schule des Skotus auftrat, während ich annehme, dass das Allgemeine als solches nur im Denken vorhanden ist, dass es aber seinen Grund in den Sachen hat, d. h. dass es in den Sachen begründet ist, dass wir allgemeine Begriffe von ihnen bilden. Von Veränderung können wir nach Rehmke nur sprechen bei einem Nacheinander einer Mehrzahl von bestimmten unter sich verschiedenen Augenblicksgegebenen. Das Augenblicksgegebene des Dinges ist nach ihm nicht wie die Farbe etwas Allgemeines, das in diesem Zeitpunkt und auch in einem späteren wieder als dasselbe dasein kann, sondern etwas einziges Gegebenes, zu dem gerade der Zeitpunkt seines Gegebenseins als wesentliche Bestimmung gehört (S. 43, 44). Aus den natürlich unveränderlichen Dingaugenblicken setzt sich nun das veränderliche Ding zusammen.

Die Einheit des Dingaugenblicks gründet sich auf seine Ortsidentität, die Einheit des veränderlichen Dinges hingegen, und somit auch die Veränderlichkeit, die Möglichkeit seiner Veränderung auf die gesetzmässige Folge der Dingaugenblicke insbesondere darauf, dass in ihnen die Gattung z. B. die Farbe das Identische bildet und die vorherige und nachherige Besonderheit das Verschiedene z. B. die besonderen Farben (S. 44, 45). Es ist auffallend, dass REHMKE in dieser Weise, ohne es zu merken, den alten Begriff der Veränderung wieder einführen konnte. Das, woran die Veränderung vor sich geht, der unveränderliche Kern ist natürlich die Gattung nicht als Augenblicksgegebenes, sondern als in den aufeinander folgenden Augenblicken Fortdauerndes und in seiner Identität Verharrendes. Ausserdem habe ich früher schon bemerkt, dass die Veränderung und Veränderlichkeit nicht in einem Nacheinander, einer Mehrzahl verschiedener Bestimmtheiten, sondern in dem Übergang von der einen zur anderen besteht, also, nach REHMKES Weise zu reden, ein Augenblicksgegebenes bildet. Die drei entwickelten Gründe mögen gegen den Begriff der Dingveränderung, den REHMKE aufstellt, genug sein: erstens: die Gattung ist nicht identisch in den Besonderheiten: zweitens: die Annahme, dass dem so sei, führt auf den alten Begriff der Veränderung zurück; drittens: die Veränderung besteht nicht in einem Nacheinander, sondern ist ein Augenblicksgegebenes. Im übrigen verkenne ich keineswegs die Schwierigkeiten, welche der Begriff der Dingveränderung bietet, ich habe sie seit 20 Jahren wiederholt in Verbindung mit der von ihm unabtrennbaren Annahme eines unveränderlichen Kernes in den Dingen ins Auge gefasst. (Reform des Erkennens 1874. S. 95—98. Kritik des Erkennens 1876. S. 68. Psychologie des Erkennens 1893. S. 1, 2, 6, 7, 202 und 206.) Ich unterscheide in der Absicht, die Entstehung des Weltbildes des gewöhnlichen Bewusstseins zu erklären, in dem Raumgegebenen Dinge und Vorgänge und die Vorgänge als Bewegungen und Veränderungen. Die Dinge sind in erster Linie durch ihre Undurchdringlichkeit und damit gegebene Eigenörtlichkeit charakterisiert, vermöge deren kein Undurchdringliches mit einem anderen Undurchdringlichen denselben Ort einnehmen kann, die also ihre Selbständigkeit und ihr Eigensein einander gegenüber begründet. Die Dinge sind aber auch durch Eigentümlichkeiten charakterisiert, die wir nicht, wie ihre Undurchdringlichkeit, durch den Tastsinn,

sondern durch die anderen Sinne kennen lernen und zwar als solche, die mit dem Undurchdringlichen zusammengehören oder sich mit ihm an demselben Orte befinden, also keine Eigenörtlichkeit haben in der Weise, wie sie dem Undurchdringlichen zukommt, somit ihm gegenüber auch keine Selbständigkeit und kein Eigensein; also als abhängig von ihm und an seinem Sein teilnehmend betrachtet werden müssen. Wie das Undurchdringliche durch seine Eigenörtlichkeit, so sind auch diese Eigentümlichkeiten durch das Undurchdringliche, zu dem sie gehören, individualisiert. Wie wir Dinge das im Raum Koexistierende und als solches Zusammengehörende nennen, so Vorgänge das in der Zeit auf einander Folgende und als solches Zusammengehörende, aber bei den Naturvorgängen gehören ihre auf einander folgenden Teile ebenso zu Dingen, bei einfachen zu einem und demselben, bei zusammengesetzten zu verschiedenen Dingen, wie die beschriebenen Eigentümlichkeiten. Die einfachen Vorgänge und ebenso die aus einfachen bestehenden zusammengesetzten spielen sich an Dingen ab, die während der Zeit, die sie in Anspruch nehmen, fortdauern oder in ihrer Dieselbheit verharren, d. h. ihre Undurchdringlichkeit und Eigenörtlichkeit in dem erklärten Sinne dieses Wortes nicht verlieren, was selbstverständlich auch bei der Ortsbewegung eines Dinges nicht der Fall ist. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 57, 60, 189—193, 204, 205, 262.) Ich füge hinzu, dass der Vorgang eigentlich nicht in den beiden auf einander folgenden Teilen, sondern in dem in Einem Augenblicke sich vollziehenden Übergang von einem Teil zum anderen besteht, den wir etwa mit dem Begriff des Geschehens identifizieren können. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 133, 134, 139, 140). Der Begriff des Dinges und der Bewegung sind Kategorien des Naturerkennens d. h. sie können nur auf das Raumgegebene Anwendung finden. Das Gleiche gilt vom Begriff der Veränderung in dem hier entwickelten Sinne. Von einer Veränderung unseres eigenen oder eines fremden Bewusstseins kann nur in dem Sinne die Rede sein, als die einzelnen beständig entstehenden und vergehenden, auf einander folgenden Bewusstseinsvorgänge mit einander zu demselben Ganzen zusammengehören, das eigene oder ein fremdes Bewusstsein bilden, und dieses Bewusstsein, das beständig Teile verliert und Teile gewinnt, also nie vollständig ist, als ein Ganzes vorausgesetzt wird. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 133.) Ich

komme also zu einem Begriff der Bewusstseinsveränderung, der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Begriff der Dingveränderung Rehmkes hat, während sein Begriff der Veränderung des Seelengegebenen oder des Bewusstseins, so viel ich sehe, wieder in die Bahnen des gewöhnlichen Begriffs der Veränderung oder meines Begriffs der Dingveränderung einlenkt.

Als das unmittelbare Seelengegebene wird von Rehmke das Bewusstsein bezeichnet (S. 49), aber das Bewusstsein wird nicht bloss von den Bewusstseinsvorgängen gebildet, sondern enthält in jedem Augenblicksgegebenen das von ihnen verschiedene allgemeine und darum in allen Augenblicksgegebenen identische Ich oder Subjekt, nach dem sowohl der Seelenaugenblick als auch das Seelenkronkrete genannt wird (S. 47—48). Im Ding soll es ein derartiges Unveränderliches nicht geben. Ich finde es gerade im Dinge in seiner Undurchdringlichkeit, während ich das Ich als gemeinsames Ergänzungsstück häufig bei den Bewusstseinsvorgängen vermisse und deshalb nach genetischer Methode einen Hinweis der Bewusstseinsvorgänge desselben Bewusstseins aufeinander postulieren muss, um mir das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit, das mit der Erinnerung immer, mit der Reflexion meistens verbunden ist, und in dem das Ichbewusstsein seine Wurzel und seine einzige Stütze hat, zu erklären. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 137—139 u. S. 131). Vor allem kann ich mir unter dem Ich nicht einen allgemeinen Bestandteil des Bewusstseins denken, sondern so oft ich die immer mit der Wortvorstellung verbundene Sachvorstellung Ich zu analysieren versuche, finde ich in derselben als ihren einzigen Inhalt meine vergangenen Bewusstseinsvorgänge als verbunden und zusammengehörend mit meinen gegenwärtigen vor, (vergl. des Recensenten Schrift über die Erinnerung S. 79), also lauter Besonderheiten, ja Einzelheiten meines gegenwärtigen Bewusstseins. Aus dem gleichen Grunde bin ich ausser stande, das Ich als einen anderen und von ihnen verschiedenen Bestandteil meines Bewusstseins neben den Bewusstseinsvorgängen gelten zu lassen.

Der Dingaugenblick soll nicht bloss durch den bestimmten Ort und die bestimmte Zeit, sondern durch seine bestimmten Momente überhaupt, die bestimmte Farbe, Grösse und Gestalt, das Dingkonkrete durch seine mannigfaltigen Augenblicksmomente insgesamt individualisiert werden (S. 52—53). Ganz sicher unrichtig:

nur die Eigenörtlichkeit in dem dargelegten Sinne kann das principium individuationis des Dingaugenblicks wie des fortdauernden Dinges sein. Daran wird auch dadurch nichts geändert, dass sich der Ort in Ort überhaupt und bestimmter Ort, also in Gattung und Besonderheit unterscheiden lässt (S. 53). Die Dinge sind nur durch die ihnen allen eigentümliche und insofern allgemeine, d. h. in ihnen allen gleiche, nicht identische Eigenörtlichkeit individualisiert. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 234—235; 240.)

Natürlich kann das Bewusstsein nicht durch das (nach Rehmke) allgemeine, einheitstiftende Moment des Ich, sondern nur durch die Bewusstseinsvorgänge individualisiert werden. An dem Ich in diesem Sinne lässt sich eben, wie Rehmke meint, nicht wie an dem einheitstiftenden Moment des Dingaugenblicks, dem Ort, (das einheitstiftende Moment des Dingkonkreten ist nach ihm der durch die Identität der Gattungen bedingte gesetzmässige Zusammenhang seiner Dingaugenblicke, S. 44) Gattung und Besonderheit unterscheiden (S. 53—54). Wir werden sagen müssen, dass das eigene und die fremden Bewusstseine nicht schon durch das Fallen in eine bestimmte Zeit und durch die Zusammengehörigkeit der Bewusstseinsvorgänge, aus denen sie je bestehen, individualisiert sind, — denn das schliesst nicht aus, dass zwei gleichzeitige Bewusstseine völlig gleich, also in nichts unterscheidbar sind, — vielmehr zu diesem Zweck eine specifische Verschiedenheit der einzelnen Bewusstseine annehmen müssen (nicht bloss eine numerische, wie sie das Fallen in eine verschiedene Zeit bedingt). Diese ist aber schon dann gegeben, wenn in jedem Bewusstsein nur Ein dasselbe von allen anderen Bewusstseinen unterscheidender Bewusstseinsvorgang vorhanden ist. Durch den Hinweis dieses Einen Bewusstseinsvorganges auf die übrigen, zu demselben Bewusstsein gehörenden und der übrigen auf ihn sind dann sämtliche Bewusstseine in allen ihren Teilen voneinander verschieden. Es mag noch erwähnt werden, dass unter dieser Voraussetzung die Annahme von Körpern zur Individualisierung der menschlichen Bewusstseine nicht nötig ist; anders freilich steht es mit dem tierischen Bewusstsein. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 132, 134). Natürlich können wir kein Allgemeines anerkennen, das in zeitlich aufeinander folgenden Momenten nicht etwa bloss als das Gleiche sich wiederholt, sondern in ihnen als das Identische,

Gemeinsame vorhanden ist, wie vom Ich behauptet wird (S. 51, al. 3). Aber was ist dieses Ich anders als der „unveränderliche Kern", den REHMKE für den Dingbegriff nicht annehmen zu dürfen glaubt (S. 53, 55), und wie kann ihm gegenüber der gewöhnliche Begriff der Veränderung, der nach REHMKE (S. 42) doppelt widersprechend ist, noch abgelehnt werden? Es scheint, dass REHMKE diesen Begriff, den er für das Dinggegebene nur scheinbar, nicht in Wirklichkeit beseitigen konnte, für das Seelengegebene ausdrücklich wieder geltend machen möchte. Freilich ist nach seiner Ausführung dieses allgemeine und abstrakte in den aufeinander folgenden individuellen Ichaugenblicken, welche das konkrete Ich ausmachen, identische Ich ebenso wenig wie die in den aufeinander folgenden Dingaugenblicken identische Gattung eigentlicher Träger der Veränderung, sondern als solcher soll dort das konkrete Ich, hier das konkrete Ding betrachtet werden. Aber muss man nicht vielmehr sagen, dass das konkrete Ich und das konkrete Ding, da sie aus den aufeinanderfolgenden Augenblickseinheiten bestehen, welche nach REHMKE die Veränderung bilden, selbst die Veränderung sind; und in dem abstrakten identischen Ich wie in der abstrakten Gattung den Träger derselben suchen, in diesem Ich insbesondere auch aus dem Grunde, weil es als Bewusstseinssubjekt bezeichnet wird? (S. 50). Falsch ist die Behauptung REHMKES, dass die Leugnung des Bewusstseinssubjekts als besonderen Bestandteils des Bewusstseins zum Materialismus führe (S. 58—59). Nur für den ist das der Fall, der sich die Bewusstseinsvorgänge nicht ohne Substanz denken kann. Das von den Bewusstseinsvorgängen verschiedene Bewusstseinssubjekt ist ein letzter Rest der Bewusstseins- oder Ichsubstanz. Viel eher könnte man darum sagen, dass die Annahme eines von den Bewusstseinsvorgängen verschiedenen Bewusstseinssubjekts zum Materialismus führe. Mit Recht betont REHMKE nachdrücklichst, das unmittelbare Seelengegebene sei Bewusstsein (S. 49, 67). Aber unter Bewusstsein will er nur das Zusammen von Bewusstseinssubjekt (= abstraktem, allgemeinem Ich) und Bewusstseinsbestimmtheit (= Bewusstseinsvorgänge: Denken, Fühlen, Wollen) verstehen (S. 50, 62). Wir müssen demgegenüber daran festhalten, dass das unmittelbare Seelengegebene nur in den Bewusstseinsvorgängen unseres Bewusstseins, d. h. des eigenen Bewusstseins eines jeden von uns, bestehen kann, die durch den Hinweis auf-

einander allerdings als zusammengehörig charakterisiert sind und in der Reflexion meistens, in der Erinnerung immer als zusammengehörend erfasst werden. Die Ichvorstellung als Sachvorstellung giebt sich, wo immer sie in unserem Bewusstsein auftritt, deutlich als Vergegenwärtigung dieser Zusammengehörigkeit, wie sie insbesondere der Erinnerung eigentümlich ist, zu erkennen. Auch darin können wir REHMKE nicht zustimmen, dass alles unmittelbar Gegebene entweder Dinggegebenes oder Seelengegebenes, d. h. Bewusstsein ist (S. 62, 67). Wir unterscheiden Dinge und Vorgänge in dem Raumgegebenen, REHMKE scheint hier die Dinge und Vorgänge zu identifizieren, oder vielmehr jene auf diese nämlich auf Veränderungen zurückzuführen, wie es allerdings in der Konsequenz seines Begriffs der Veränderung liegt. Noch weniger können wir ihm darin zustimmen, dass das Seelische ohne Bewusstsein für uns nicht bloss etwas Unerfahrbares (d. h. nicht Vorgefundenes, nicht unmittelbar Gegebenes) sondern etwas schlechthin Unbegreifliches, ein leeres Wort ist (S. 63). Richtig ist, dass wir das Seelische ohne Bewusstsein nicht aus dem unmittelbar gegebenen Seelischen erschliessen können (S. 67), aber warum sollten wir zur Erklärung der Entstehung dieses letzteren z. B. der Erinnerungsbilder nicht ein Seelisches ohne Bewusstsein, z. B. unbewusste Gedächtnisresiduen postulieren können? Offenbar verfährt so BENNO ERDMANN in seiner Logik. Ich bin weit entfernt, ihm zu folgen, (vergl. Psychologie des Erkennens S. 124) aber sehe nicht ein, dass man ein als Postulat eingeführtes Etwas, für das uns im unmittelbar Gegebenen jede Analogie fehlt, ohne weiteres als Unbegreiflichkeit und leeres Wort charakterisieren kann. Die Bewusstseinsvorgänge sind durch das Merkmal der Bewusstheit, das ihr Gattungsmerkmal, einen logischen Teil derselben bildet, (vergl. Psychologie des Erkennens S. 127) charakterisiert und sind insofern Bewusstsein in unserer ersten Bedeutung dieses Wortes, die mit der ersten REHMKES als dessen, was Bewusstsein hat oder Bewusstsein ist (S. 60), übereinstimmt. Das Bewusstsein in diesem Sinne ist ebenso unabtrennbar von den Bewusstseinsvorgängen, wie allgemein das Gattungsmerkmal von den Arten, die Farbe z. B., von dem grün, rot (S. 65). Bewusstseinsvorgänge können darum auch niemals das Bewusstsein in diesem Sinne verlieren oder wieder annehmen, unbewusst oder wieder bewusst werden, woraus ich dann mit WILLIAM JAMES schliesse, dass sie nicht in der Weise

der Dinge als fortdauernd, beharrlich existierend, als unter die Bewusstseinsschwelle versinkend und wieder über sie emportauchend betrachtet werden können. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. IV; S. 110—112). Bewusstseinsvorgänge können aber wohl vorhanden sein ohne das Bewusstsein in unserer dritten Bedeutung des Wortes, ohne dass wir ein Wissen von ihnen haben, ohne das Gegenstandsbewusstsein, das in der auf sie gerichteten Reflexion und Erinnerung besteht. (Vergl. Psychol. des Erkennens S. 130, 141.) Diese unsere dritte Bedeutung des Wortes Bewusstsein stimmt im allgemeinen mit der zweiten Rehmkes überein, nach der das Wort den Sinn hat, „Besitz eines bestimmten Bewusstseins oder, wie man gewöhnlich sagt, Inhalt desselben sein“ (S. 60). In der ersten Bedeutung des Wortes kann von dem unmittelbar Gegebenen nur das Raumgegebene und zwar sowohl Dinge als Vorgänge unbewusst sein, niemals aber das unmittelbare Seelengegebene und ebensowenig das aus ihm wirklich Erschlossene (nicht bloss zu seiner Erklärung Postulierte). Darin stimme ich vollkommen mit Rehmke überein. In der zweiten Bedeutung des Wortes (nach Rehmke, unserer dritten) kann sowohl das Raumgegebene bewusst als auch das, sei es unmittelbare, sei es mittelbare, Seelengegebene unbewusst sein. Auch darin herrscht zwischen uns Übereinstimmung (S. 61). Die dritte Bedeutung des Wortes nach Rehmke als aufmerksamen Bewusstseins (S. 60—61) können wir ebenso wie unsere zweite als eigenen oder fremden Bewusstseins (Psychologie des Erkennens S. 128) hier unberücksichtigt lassen. Was ich aber gar nicht zugeben kann, ist die Behauptung Rehmkes, dass nur unter Voraussetzung eines besonderen Bewusstseinssubjekts die Annahme des (im ersten Sinne) unbewussten Seelischen vermieden (S. 59) und die Annahme von Veränderungen im Seelischen ermöglicht werden könne (S. 66). In dieser Hinsicht sind seine Ausführungen (S. 63—66 und S. 68—69) recht wenig glücklich und bedürfen für den Leser, der meiner Darstellung gefolgt ist, keiner Widerlegung. Die erstere legt sogar geradezu den entgegengesetzten Gedanken nahe. Was die letztere angeht, so hat Rehmke allen Grund, mit unserem Begriff der Veränderung des Bewusstseins (in unserer zweiten Bedeutung dieses Wortes) zufrieden zu sein, da er sich mit dem von ihm als einzig möglichen aufrechterhaltenen Begriff der Veränderung des Dinggegebenen und des Seelengegebenen so nahe berührt. Das Bewusstsein in

unserem zweiten Sinne des Wortes ist keine Summe, sondern ein Ganzes, kein *πᾶν*, sondern ein *ὅλον* und hat darum mit dem positivistischen Bewusstseinsbegriff (S. 68) nichts zu thun. Jeder Bewusstseinsvorgang (wenigstens jeder menschliche) ist durch seine Zugehörigkeit zu einem Bewusstsein in diesem Sinne, zu dem eigenen oder zu einem fremden Bewusstsein, und diese Bewusstseine sind je durch sich selbst, durch ihre specifische Verschiedenheit individualisiert. Wenn wir die gegenwärtigen Bewusstseinsvorgänge unseres Bewusstseins in ihrer Zugehörigkeit zu diesem letzteren auffassen, was jedesmal dann der Fall ist, wenn sich mit ihnen die Ichvorstellung verbindet, so gewinnen wir dadurch auch eine konkrete Vorstellung von unserem Ich, eine Gesamtauffassung desselben, in der wir keine Teile unterscheiden. In der Ichvorstellung, die insofern fortdauert, als sie sich mit aufeinander folgenden Bewusstseinsvorgängen verbindet, während ihr Gegenstand, unser Bewusstsein beständig Teile verliert und neue Teile gewinnt, also nie vollständig vorhanden ist, haben wir ein Unveränderliches, auf das wir die Veränderungen des Bewusstseins, die wechselnden Bewusstseinsvorgänge beziehen.

IV. Das Bewusstsein vom Ding (Verhältnis beider).

Rechnen wir die Naturvorgänge zu den Bestandteilen der Dinge, die ebenso wie die vom Undurchdringlichen verschiedenen Eigenschaften zu den Dingen gehören, so könnten wir allenfalls mit REHMKE sagen, das einzige unmittelbar Gegebene sei das Ding und Bewusstsein, alles unmittelbar Gegebene sei das Ding oder Bewusstsein. Allein Ding und das, was zu ihm gehört, ist seinem Begriffe nach etwas Transcendentes, es existiert entweder ausserhalb und das heisst getrennt vom Bewusstsein oder gar nicht. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 72 und S. 175.) Aus diesem Grunde kann es nicht etwas unmittelbar Gegebenes sein. Die Vorstellung von ihm ist allerdings unmittelbar gegeben, sie heisst auch wohl Ding, wir sprechen ja von einer Vorstellung Baum, Pflanze, aber doch nur in uneigentlichem, übertragenem Sinne. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 147—148, Vortrag über die Existenz der Aussenwelt S. 16 des Sonderabdrucks aus der Neuen Pädagogischen Zeitung 1894 No. 31.) Diese Bemerkung schicke ich der nunmehr beginnenden Erörterung REHMKES über das Verhältnis von Ding und Bewusstsein voraus.

Nach Rehmke kann das Dingliche Seelisches werden und zwar ist das der Fall, wenn es gewusst wird. Als unbewusst (im zweiten Sinne des Wortes nach Rehmke) ist es ein gesondertes und insofern vom Bewusstsein geschiedenes Konkretes, als beide je ein besonderes Gegebenes bilden (S. 87 und 88). Als gewusst hingegen ist es eine Bewusstseinserscheinung, etwas Psychisches (S. 102), eine Besonderheit der Wahrnehmung und insofern eine Bestimmtheit der Seele (S. 81). Denn das Wissen ist ein Haben (S. 74 und 77). Das gehabte Ding, das sogenannte gewusste Ding ist aber das Ding selber. Wendet man ein, das Wissen geschehe durch ein Bild, das in der Seele sei, während das Ding ausser der Seele bleibe, so macht man die Seele zu einem Ort, zu etwas Räumlichem, und auch das Bild von etwas Räumlichem muss selber räumlich sein. Es hilft nichts, wenn man den ideellen und wirklichen Raum unterscheiden will, denn auch der erstere ist doch Raum. Auch das bloss vorgestellte, nicht wirkliche Ding z. B. die Midgardschlange, das nur ein Bild in der Seele sein kann, ist offenbar als etwas Räumliches, Ausgedehntes gegeben (S. 74—76). Soll die Rede von dem Inner und Ausser mir, von Bildern bei der Erklärung des Wissens nur im bildlichen, uneigentlichen Sinne verstanden werden, so können wir ihre Richtigkeit erst prüfen, wenn wir den eigentlichen Sinn des Wissens gewonnen haben (S. 77).

Es fragt sich, ob die Bewusstseinsbilder, die wir vom Räumlichen, näher vom Ausgedehnten und Undurchdringlichen haben, selbst ausgedehnt und undurchdringlich sein müssen, und ob wenigstens insofern der alte Satz gilt, dass das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt werden könne. Sicher können wir ein Bewusstsein von der Ausdehnung nur durch eine Summe gleichzeitiger gleicher, nicht in eine stärkere (oder auch wie bei Akkorden qualitativ andere) Empfindung zusammenfliessender Empfindungen gewinnen, wie sie von unseren Sinnen nur der Tastsinn vermittelst der Tasthaut und der Gesichtssinn vermittelst der Netzhaut bieten. Es hindert nichts, diese Summe von Empfindungen als ausgedehnt, viereckig, rund, grösser, kleiner zu bezeichnen, wie man auch den beim Alpdruck erfahrenen nicht zu beseitigenden Empfindungen den Namen undurchdringlich beilegen kann. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 208—209; 94—95.) Möglich, dass derartige Empfindungen das einzige Ausgedehnte

und Undurchdringliche bilden, das es in Wirklichkeit giebt. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 80, 218.) Aber zweierlei ist sicher, erstens verstehen wir alle im gewöhnlichen Leben unter Ausdehnung und Undurchdringlichkeit nicht diese Empfindungen, sondern etwas von ihnen Verschiedenes, Transcendentes; zweitens können wir aus eben diesem Grunde um dieser Empfindungen willen die Seele und das Bewusstsein nicht ausgedehnt und undurchdringlich in dem uns geläufigen Sinne nennen. Wir wissen ferner alle, was wir unter Wissen von einem Ding zu verstehen haben, und dass es kein Haben des Dinges selbst ist, wenn wir auch von dem Wissen ebenso wenig wie von allen anderen letzten Thatsachen eine Definition geben können. Wir verstehen deshalb auch ganz wohl die von dem Wissen gebrauchte bildliche, uneigentliche Redeweise von Bildern in uns, die den Dingen ausser uns entsprechen. Ein Wissen ist nur möglich, wenn von seinem Gegenstand im Bewusstsein ein Ausdruck vorhanden ist. Handelt es sich um das Wissen von einem gegenwärtigen Bewusstseinsvorgang, der, auch ohne gewusst zu werden, vorhanden sein kann (Rehmke S. 61), so tritt Ausdruck und Bewusstseinsvorgang im Bewusstsein einander gegenüber, es ist ein Zweifaches im Bewusstsein vorhanden oder gegeben. Handelt es sich hingegen um das Wissen von einem Ding, so kann nur der Ausdruck im Bewusstsein vorhanden oder gegeben sein, das Ding ist für das Bewusstsein von diesem Ausdruck unabtrennbar, weil das Bewusstsein nur in ihm seiner habhaft werden oder es zu Gesichte bekommen kann. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 161.)

Es führt nicht weiter, wenn wir Ausdruck und Ding von einander unterscheiden, denn in dem „Ding" haben wir nur wieder einen Ausdruck, und wenn wir von diesem Ding genannten Ausdruck etwas von ihm Verschiedenes, das Nicht-Ausdruck wäre, unterscheiden wollten, so hätten wir in dem Nichtausdruck auch nur einen Ausdruck. Diese Unterscheidung hilft nichts, wir werden als letzte weiter nicht erklärbare Thatsache annehmen müssen, dass in dem ersten Ausdruck das Bewusstsein eines von ihm Verschiedenen, das nicht Ausdruck im Bewusstsein, nicht Bewusstseinsvorgang sein kann, gegeben oder vorhanden ist. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 18. Vortrag über die Existenz der Aussenwelt S. 13.) Die spätere negative Auffassung als Nicht-Bewusstseinsausdruck, Nicht-Bewusstseinsvorgang setzt zu ihrem

Verständnis eine derartige erste Vergegenwärtigung des Verschiedenen voraus (wie das nach REHMKE S. 27—28 von allen negativen und bildlichen Vortellungen gilt). Insofern wir uns in diesem Ausdruck wirklich etwas vergegenwärtigen, das Nicht-Bewusstseinsausdruck, Nicht-Bewusstseinsvorgang ist, vergegenwärtigen wir uns in ihm dieses Etwas, wie es seinem Begriffe nach, wie es an sich oder wie es unvorgestellter Weise ist, mag es nun existieren, d. h. getrennt vom Bewusstsein vorhanden sein oder nicht. (Vergl. Vortrag über die Existenz der Aussenwelt S. 12—13.) Nur Bewusstseinsvorgänge sind im strengen Sinne gegeben oder werden vorgefunden, darum auch nur Bewusstseinsausdrücke, Vorstellungen, Gedanken von den Dingen, nicht die Dinge selber. Die Annahme der Dinge selber, d. h. ihrer Existenz ist vielmehr nur ein Postulat, da die Dinge als Nicht-Bewusstseinsausdruck und Nicht-Bewusstseinsvorgang in keiner Analogie zu dem Gegebenen stehen. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 115, S. 162). Auch die Annahme, dass in den Empfindungen die Dinge zum Ausdruck kommen, ist ein Postulat in jenem weiteren Sinne, in dem alles nach genetischer Methode Angenommene, auch die Hypothesen Postulate genannt werden können, da man den Empfindungen nicht ansehen kann, dass sie diesen Ausdruck enthalten. (Vortrag über die Existenz der Aussenwelt S. 4—5.) Wie der Bewusstseinsausdruck vom Ding, so bleibt auch das Ding vom Bewusstseinsausdruck unabtrennbar, wenn wir uns das Ding als an einem bestimmten Orte befindlich vergegenwärtigen. So entsteht dann der Schein, als ob auch der Bewusstseinsausdruck, der natürlich wie das Bewusstsein an keinem Orte sein kann, an diesem Orte sich befände. Der Schein wird dadurch unüberwindlich, dass wir uns bei dieser Vergegenwärtigung immer in Gedanken an diesen Ort versetzen. Tritt nun die Überlegung hinzu, dass unser Körper sich an einem anderen Orte befindet, und dass die Empfindungen, deren Inhalte den Bewusstseinsausdruck bilden, an unseren Körper gebunden sind, so entsteht die unsinnige Projektionstheorie, nach der wir die Empfindungsinhalte aus uns heraus an den Ort der Dinge versetzen. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 222—225.)

Das ist unsere Wahrnehmungstheorie oder Theorie der ursprünglichen Kenntnisnahme, des ersten Kennenlernens der Dinge und dessen, was zu ihnen gehört, das sich natürlich bei jedem Blick auf sie wiederholt, des konkreten Wissens von ihnen, wie wir auch sagen

können. Sie hat den Vorzug, die Seele, das Bewusstsein, seine Bestandteile und Inhalte in ihrer Unräumlichkeit bestehen zu lassen, und doch die Möglichkeit des sei es wirklichen, sei es vermeintlichen Erkennens eines Ausgedehnten, das weder Inhalt noch Bestandteil des Bewusstseins sein kann, d. h. die Möglichkeit des Erkennens als blossen Bewusstseinsvorgangs, gleichgültig, ob ihm ein Gegenstand entspricht oder nicht, zu erklären. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 100—101, 118—119.) REHMKES Theorie des Wissens vom Ding hingegen bezeichnet einerseits im Widerspruch mit der gewöhnlichen Auffassung das Wissen vom Ding als ein Haben des Dinges selber, um die durch die Annahme von Bildern in der Seele oder von Bewusstseinsausdrücken von Dingen vermeintlich gefährdete Unräumlichkeit der Seele zu retten, und macht andererseits das Raumgegebene oder Ding zu einer Besonderheit der Wahrnehmung und zu einer Bestimmtheit der Seele und dadurch die Seele selbst wieder räumlich. Die Bemühungen REHMKES, den Gegensatz zwischen Seelen und Ding zu erweichen und so den Gedanken, dass das Dingliche auch Seelisches sein könne, als einen möglichen, nicht in sich widersprechenden erscheinen zu lassen, erweisen sich auf den ersten Blick als erfolglos. Es ist nicht richtig, dass, „um Gegebenes einzuteilen, der Einteilungsgrund ein den Einteilungsgliedern gemeinsamer Begriff sein müsse", der bei dem Ich und Dinggegebenen, wenigstens sofern es sich um die Ich- und Dingaugenblicke, nicht um das Ich- und Dingkonkrete handle, fehle (S. 71—72). Die letzten oder Grundeinteilungen wie z. B. schon die der Farben, sicher aber die der höchsten Gattungen, ermangeln naturgemäss des Einteilungsgrundes, wie auch die letzten Thatsachen z. B. das Wissen nicht definiert werden können. Eine wirkliche Geschiedenheit, eine Mehrzahl gesonderter Konkreten soll nicht bei völliger Verschiedenheit, sondern nur, wenn sie identisch und verschieden sind, möglich sein, wie „die Dinge gesonderte Konkrete nur sind wegen der Identität des Begriffs der Räumlichkeit überhaupt und der Verschiedenheit der Besonderheit ihrer Räumlichkeit" (S. 72). Die Dinge sind gesonderte Konkrete durch ihre Eigenörtlichkeit, also gerade durch das Gegenteil der behaupteten Identität der Räumlichkeit überhaupt, durch das, was sie individualisiert, und ebenso sind auch die Bewusstseine, das eigene und die verschiedenen fremden Bewusstseine, von den Dingen und von einander

gesonderte Konkrete — das Wort im Sinne Rehmkes genommen — durch das, was sie individualisiert, und das ist bei den Bewusstseinen natürlich etwas anderes als die Eigenörtlichkeit. Die Behauptung der Immaterialität oder Unräumlichkeit der Seele soll eine blosse Verneinung sein, wie die Behauptung der Unklugheit des Baumes, weil es für Seele und Räumliches einen gemeinsamen Gattungsbegriff nicht gebe, nur als Kampfmittel gegen den Altmaterialismus habe diese Behauptung Existenzberechtigung (S. 79, 80). Natürlich kann es für die höchsten Gattungen keinen gemeinsamen Gattungsbegriff geben, die Verneinung der Eigenschaft der einen Gattung von der anderen hat hier nichts Ungereimtes, wie bei den niederen Gattungen, wenn man etwa vom Baume die Klugheit verneint, die nur eine Eigenschaft des Menschen ist. Aber in jedem Falle, bei den höchsten wie bei den niederen Gattungen ist doch diese Verneinung der Ausdruck eines wahren Sachverhalts, dessen Hervorhebung bei den niederen Gattungen lediglich wegen seiner Selbstverständlichkeit als ungereimt erscheint. Selbst wenn es also ebenso ungereimt wäre, von einer immateriellen, unräumlichen Seele, wie von einem unklugen Baume zu reden, würde daraus für die Möglichkeit einer Seele, die Dingliches oder Räumliches zu ihrer Bestimmung hat oder räumlich wäre, nichts gefolgert werden können.

Das Dingliche k a n n nach Rehmke Seelisches werden, und das ist der Fall, wenn es gewusst wird. Vorher ist es nicht Seelisches, nachdem es aufgehört hat, gewusst zu werden, ebenfalls nicht. Trotzdem geht eine Veränderung beim Wissen nur im Bewusstsein vor sich, nicht an dem Dinglichen, durch das Bewusstwerden ist nichts zu dem Begriff des Dinglichen hinzugekommen. Doch ist die Veränderung, von ihm auszusagen, dass es Seelisches geworden ist (S. 83). Es gehört dadurch als Besonderheit ihres Wahrnehmens und Vorstellens zur Seele und ist in diesem Sinne eine besondere Bestimmtheit der Seele (S. 81). Das Wissen, Wahrnehmen, Vorstellen ist hiernach eine dem verschiedenen Dinglichen gegenüber gleichmässig wiederkehrende und sich wiederholende Form, die sich um dasselbe wie um seinen Inhalt herumlegt. Der naive Realismus in optima forma: dieses sich um die Dinge herumlegende Gewand oder Kleid ist doch um kein haarbreit besser als die Fangarme der Polypen, die dieselben umspannen. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 101.) Freilich

ist diese rein sinnliche Auffassung des Erkenntnisvorganges, so oft sie theoretisch verurteilt worden ist, doch keineswegs etwas Seltenes und Ungewöhnliches bei Philosophen unserer Tage; ohne es zu merken oder zu beachten, operieren sie mit derselben genau so, wie der naive ungebildete Mensch. Ein überraschendes Beispiel hierfür ist das Unbewusste BENNO ERDMANNS, das bewusst und natürlich auch wieder unbewusst werden kann. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 124.) Ist das Wissen ein Dingliches, eine dem verschiedenen Dinglichen gegenüber gleichmässig wiederkehrende und sich wiederholende Form, so liegt der Gedanke freilich nahe, dass sich beide wie Allgemeines und Besonderes verhalten, oder dass das Dingliche eine Besonderheit dieses Wissens ist. Dem gegenüber muss aber betont werden, dass das Verhältnis des Wissens zu seinem Gegenstande, das Gegenstandsbewusstsein, wie es im Wahrnehmen, Vorstellen und Urteilen vorliegt, ein eigenartiges, keiner anderen Beziehung, insbesondere nicht der des Allgemeinen zum Besonderen ähnliches ist. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 145, 150.) Aber gesetzt den Fall, das Dingliche sei in der That, wenn es gewusst wird, eine Besonderheit des Wahrnehmens und Vorstellens, wie kann dann behauptet werden, dass es durch das Wahrnehmen und Vorstellen nicht verändert werde? Ist denn nicht das Besondere durch das Allgemeine seinem ganzen Wesen und seiner Beschaffenheit nach bestimmt? Kann es anders gedacht werden? Schon früher deutet der Verfasser an, dass die Behandlung des Allgemeinen des Seelenbegriffs für die Bearbeitung der Einzelheiten oder Besonderheiten gleichgültig sei, wenigstens ihr nichts vorwegnehmen könne (S. 15, al. 1; al. 2 freilich wird das Allgemeine als grundlegendes Moment der Besonderheiten und Einzelheiten bezeichnet). Es scheint, dass das Verhältnis des Allgemeinen zu dem Besonderen, der Gattungen zu den Arten die Achillesferse des REHMKEschen Denkens bildet; die Gattung sollte in den aufeinander folgenden Besonderheiten in ihrer Identität verharren (S. 44); hier soll gar die Besonderheit nicht durch die Gattung oder das Allgemeine in ihrer Beschaffenheit bestimmt werden — beides offenbar unrichtig.

Selbstverständlich heisst auch nach unserer Meinung a u s s e r d e r S e e l e b e s t e h e n nichts anderes als: b e s t e h e n, w e n n a u c h d i e s e S e e l e n i c h t i s t; i n d e r S e e l e s e i n nichts anderes als: e i n e B e s o n d e r h e i t d e r S e e l e s e i n (S. 82). Der Bewusstseinsausdruck

des Dinges, der mit dem Bewusstseinsvorgang, dem Wahrnehmen, Vorstellen, in dem das Wissen vom Ding besteht, eines und dasselbe ist, und von ihm nur in Gedanken getrennt werden kann (vergl. Psychologie des Erkennens S. 145, 147), ist eine Besonderheit, eine Seite dieses Bewusstseinsvorganges und damit der Seele oder der Gruppe von Bewusstseinsvorgängen, zu denen dieser Bewusstseinsvorgang gehört. In diesem Sinne sagen wir von ihm, dass er in der Seele ist. Das Ding hingegen, dass ausser der Seele besteht in dem Sinne, dass es besteht, auch wenn die Seele, nicht ist, kann nach unserer Meinung nicht eine Besonderheit der Seele sein, es existiert entweder nicht als Besonderheit der Seele oder es existiert gar nicht. Natürlich können wir ebensowohl Dinge vorstellen als wahrnehmen. In dieser Hinsicht ist zwischen diesen Wissensvorgängen gar kein Unterschied. Die Wahrnehmung als Bewusstseinsvorgang ist durch ursprüngliche, die Vorstellung durch wieder auflebende Empfindungen vermittelt, die Wahrnehmung bezieht sich immer und nur auf das Dingliche, die Vorstellung kann sich auch auf das Seelische beziehen, die Wahrnehmung ist eine ursprüngliche Kenntnisnahme von den Dingen, die sich freilich bei jedem Blick auf sie wiederholt, die Vorstellung der Dinge setzt die Wahrnehmung voraus. Das ist der Unterschied zwischen beiden. Ob Dinge existieren, das kann auf analytischem Wege ebensowenig aus der Wahrnehmung wie aus der Vorstellung erschlossen werden. Die Existenz der Dinge kann nur nach genetischer Methode postuliert werden, um das Entstehen der ursprünglichen Empfindungen und etwa noch die vorherrschende Richtung des Bewusstseins auf die Dinge zu erklären. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 162—163, 171, 184, 114—115, 70.) Unsere ganze Wahrnehmungstheorie bliebe bestehen, auch wenn es nichts Dingliches, nichts, das ausserhalb des Bewusstseins oder getrennt vom Bewusstsein vorhanden wäre, gäbe.

Es ist nur konsequent von Rehmke, dass er das bloss vorgestellte Dingliche, sofern es verwirklicht werden kann, als Seelisches bezeichnet, das Dingliches werden kann, und so das rein Seelische, von dem das nicht gilt, von ihm unterscheidet (S. 84). Seele und Ding gehören nach ihm gleicherweise zum Gegebenen überhaupt, aber beide gehören, insofern sie gewusst werden können, zur Seele, so dass die Seele in einem doppelten Verhältnis zum Ding steht, erstens zu ihm als blossem Ding und zweitens zu ihm als gewusstem

Ding, zwei Verhältnisse, die sich nicht aufheben, sondern zusammen bestehen können, da das Ding, trotzdem es gewusst wird, dasselbe bleibt (S. 85); wogegen wir nur zu bemerken haben, dass die Zugehörigkeit des gewussten Dinges zur Seele, wie REHMKE sie versteht, seine Identität mit dem nicht gewussten Ding ausschliesst. Auch REHMKE scheint in dieser Hinsicht nicht alle Bedenken überwunden zu haben, da nach ihm Seele und unbewusstes wirkliches Ding wenigstens insofern Geschiedenes sind, als sie zwei besondere Konkrete des Gegebenen bilden und den Gattungsbegriff Gegebenes gemeinsam haben (S. 87). Warum soll das nur von der Seele und dem unbewussten (von REHMKE unterstrichen), warum nicht auch vom bewussten Ding gelten? Übrigens ist das Gegebensein kein Gattungsbegriff von Bewusstsein und Ding, es bedeutet nur, dass beide vorgefunden werden, aber das Vorfinden ist bei beiden grundverschieden, das Bewusstsein wird auf dem Wege der Reflexion, das Ding auf dem Wege der Wahrnehmung vorgefunden. Ich kann REHMKES Theorie vom Wissen des Dinges nicht als eine widerspruchslose Erklärung des Gegebenen anerkennen, verkenne indes keineswegs die grosse Schwierigkeit, die meine Theorie einschliesst. Der Gedanke vom Ding ist nach ihr ein Gegebenes, aber das Ding selbst ist keinem Teile des Gegebenen analog. Jener Gedanke ist nämlich nur darum Gedanke des Dinges, weil er über sich selbst hinausweist, weil er etwas kund thut, das von ihm wie vom ganzen Bewusstsein verschieden ist. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 155 und 156.)

V. Wechselwirkung zwischen Ding und Bewusstsein.

Eine Wechselwirkung zwischen Ding und Bewusstsein ist auch nach REHMKE nur möglich, wenn beide unabhängig von einander und natürlich auch gleichzeitig sind (S. 86). Seit HUME wissen wir, dass wir von keiner hervorbringenden Ursache reden können, dass unter dem Wirken nur ein Bedingungsein (S. 110) verstanden werden kann, dass „das Wirken seinem allgemeinen Sinne nach nichts anderes einschliessen kann als die notwendige Folge von Erscheinungen“ (S. 115). Daran hält auch REHMKE fest. Aber, von dem Satze ausgehend, dass jede Veränderung eine Ursache habe, lässt er die Veränderung aus einem vorausgehenden und nachfolgenden Momente, a und b, zusammengesetzt sein und er-

klärt die Ursache als ein Anderes, das mit dem Moment a der Veränderung zugleich sei und dem Moment b vorausgehe (S. 89, 90). Von diesem Standpunkte aus kommt er dann zu der Ansicht, dass die Ursache, um in diesem Sinne zu wirken, sich nicht zu verändern brauche oder unveränderlich sein könne, was insbesondere der Fall sei, wenn das Ding auf das Bewusstsein wirke (S. 110), eine Ansicht, die ganz sicher mit der seit HUME herkömmlichen und .fest eingebürgerten nicht übereinstimmt. Es handelt sich auch nach ihm bei dem ursächlichen Verhältnis darum, dass die neue Bestimmtheit eines Konkreten (b) durch die Bestimmtheit eines anderen Konkreten bewirkt werde, und Konkretes ist ihm ja dasselbe mit Veränderlichem (S. 110). Die Ursache einer jeden Veränderung ist nach ihm „das Zusammen von verschiedenen Bestimmtheiten mehrerer Konkreten im Zugleichsein" (S. 90). Nehmen wir mit REHMKE an, dass das Konkrete oder Veränderliche aus zwei auf einander folgenden Momenten a und b besteht, so würde die Ursache in dem b des ersten und a des zweiten Konkreten, genauer in ihrem Zugleichsein zu suchen sein, und es bestände die Ursache nicht bloss in dem erwähnten Falle, sondern überhaupt immer in etwas Unveränderlichem, da ja die Momente, aus denen das Konkrete oder Veränderliche besteht, nach REHMKE (S. 7, 8) selbst durchaus unveränderlich sind. Aber wir können weder seinen Begriff vom Konkreten oder Veränderlichen, das aus Unveränderlichem besteht, noch auch seine Ansicht, dass die Ursache selbst unveränderlich sei oder sein könne, uns aneignen. Zunächst glauben wir bei der Entwickelung des Begriffs des Wirkens oder der Verursachung nicht von dem Satze ausgehen zu können: Alle Veränderung hat eine Ursache. Denn dieser Satz wird nur auf dem Wege einer immerhin unvollständigen, wenn auch durch eine unendlich grosse Zahl von Einzelfällen gestützten Induktion gewonnen. Er bildet sozusagen den Abschluss unserer ganzen Auseinandersetzung über diesen Begriff. Fragen wir uns, wie wir zu diesem Begriff gelangen, so sehen wir uns auf die alltägliche und gewöhnliche Beobachtung hingewiesen, nach der auf die Veränderung eines Dinges immer und regelmässig die Veränderung eines anderen Dinges folgt. Wir können uns diese Regelmässigkeit der Folge nicht anders erklären, als dadurch, dass wir zwischen den Veränderungen beider Dinge ein Zusammengehörigkeits- oder Notwendigkeitsverhältnis annehmen, in dem eben das

besteht, was wir Verursachung oder Bewirken nennen. Bei der vorherrschenden Richtung unseres Bewusstseins auf die Welt der Dinge ist es begreiflich, dass wir unter Verursachung und Bewirkung zunächst nur die Zusammengehörigkeit oder notwendige Folge der Veränderungen zweier Dinge verstehen. Nach unseren Beobachtungen ist diese nur dann vorhanden, wenn sich die Dinge berühren. Aber was heisst berühren? Die Annahme einer Fernwirkung zwischen den Dingen ist durch diese Beobachtungen, wie wir im Gegensatz zu REHMKE (S. 91) betonen, sicher nicht ausgeschlossen. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 83 und 97.)

Können wir die Bewusstseine, das eigene und die fremden Bewusstseine, ohne die Annahme von Körpern individualisieren, wie das thatsächlich der Fall ist (vergl. Psychologie des Erkennens S. 132; S. 105—107), und ihnen insofern ein vom Körper unabhängiges Bestehen zuschreiben, so hindert von dieser Seite nichts, ein ursächliches Verhältnis zwischen Bewusstsein und Dingen oder Dingen und Bewusstsein anzunehmen. In der Dingwelt hat man von DEMOKRIT an wiederholt und mit Erfolg versucht, alle Veränderungen auf Bewegungen zurückzuführen und auf Grund von Beobachtungen das Gesetz aufgestellt, dass die Summe der Bewegungen konstant sei oder sich gleich bleibe, oder dass bei aller Veränderung der Bewegung das eine Ding so viel an Bewegung verliere, als das andere gewinne, die Bewegungsveränderung somit nur in einem Bewegungsaustausch bestehe. Nach meiner Auffassung ist dies Gesetz nichts als eine einfache Konsequenz der schon seit GALLILEI, besonders aber durch LAPLACE in der Naturwissenschaft zur Herrschaft gelangenden Leugnung des Kraftbegriffs, welche ohne die Annahme, dass alle Dinge mit einer ursprünglichen Bewegung ausgestattet sind, und weiterhin ohne Anerkennung dieses Gesetzes nicht aufrecht erhalten werden kann. Aus diesem Gesetz von der Beharrlichkeit der Bewegungssumme ergiebt sich dann wiederum als einfache Konsequenz, wie auch REHMKE anerkennt (S. 93 u. 107), das Gesetz von der Beharrung der Dinge. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 3, 63—66, 82, 83.) Wir sind natürlich ebenso wie REHMKE (S. 93 u. 107) weit entfernt, die Gültigkeit dieses Gesetzes in Abrede stellen zu wollen, aber es fragt sich, wie mit demselben die Wechselwirkung zwischen Ding und Bewusstsein in Einklang gebracht werden kann. Natürlich kann die Einwirkung der Dinge auf das

Bewusstsein nicht darin bestehen, dass die Dinge an Bewegung verlieren, und ebenso wenig die Einwirkung des Bewusstseins auf die Dinge darin, dass diese an Bewegung gewinnen. Das würde direkt dem Gesetze von der Beharrlichkeit der Bewegungssumme oder von der Erhaltung der Kraft widerstreiten, da die von den Dingen verlorene oder gewonnene Bewegung nicht von dem unräumlichen und darum auch bewegungslosen Bewusstsein gewonnen oder verloren werden kann (S. 93 u. 94). Aber eine Gleichartigkeit der Glieder, wie sie bei den Dingen, deren Veränderungen in grösseren oder geringeren, der Rechnung zugänglichen Bewegungen bestehen, vorhanden ist, wird von dem ursächlichen Verhältnis in keiner Weise gefordert (S. 113, 114). Noch weniger kann dieses Verhältnis in einer Übertragung eines Etwas von der Ursache auf die Wirkung, in einem Abgeben von Eigenem an dieselbe bestehen (S. 93 u. 115), so nahe dieser Gedanke auch durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gelegt wird. Die Ausdrücke Bewegungsübertragung, Bewegungsaustausch können keinen anderen als bildlichen Sinn haben (S. 93). Wir fügen hinzu, dass die Annahme einer solchen Übertragung im eigentlichen Sinne eines Abgebens von Eigenem nur einen Rückfall in den alten, von HUME überwundenen Begriff der hervorbringenden Ursache bedeuten kann. Dasselbe gilt von der Annahme KÜLPES, dass das ursächliche Verhältnis zwischen Ding und Bewusstsein, Bewusstsein und Ding, in einer Umsetzung physischer Energie in psychische und psychischer in physische besteht, (KÜLPE, Das Ich und die Aussenwelt, WUNDTS Studien VIII S. 338, 339), die REHMKE darum abweist, „weil eine Umsetzung des Räumlichen in Unräumliches und natürlich auch ihr Gegenteil gar nicht zu verstehen ist“ (S. 94). Was die Bewegung angeht, so ist sie als Vorgang unabtrennbar von dem Ding, zu dem sie gehört; was dieses Ding an Bewegung verliert, wandert nicht etwa durch die Luft zu einem anderen Ding, um dessen Bewegung zu vermehren, sondern sinkt ins Nichts, wie die Vermehrung der Bewegung des anderen Dinges in dieser Hinsicht aus dem Nichts ersteht, so dass das Gesetz von der Erhaltung der Kraft seinem Wortlaute nach den einfachsten Gesetzen der Logik widerstreitet. Die Bewegungssumme bleibt nicht dieselbe, sondern die gleiche. Wer an dem Begriff des ursächlichen Verhältnisses als einer notwendigen Folge festhält und aus ihm jede Hindeutung oder Anspielung auf eine Über-

tragung oder ein Abgeben von Eigenem fernhält, der kann, wie REHMKE betont (S. 115), an der Wechselwirkung von Ding und Bewusstsein oder Leib und Seele keinen Anstoss nehmen.

Es fragt sich nur, wie diese Wechselwirkung im näheren gedacht werden kann. Nach der Erfahrung kann eine Einwirkung der Dinge auf das Bewusstsein nur stattfinden, wenn die Bewegungen derselben zu Reizen für die in den Sinnesorganen mündenden Nerven werden und diese Erregungen der entsprechenden Teile der Hirnrinde (der sensorischen Zentren) zur Folge haben; eine Einwirkung des Bewusstseins auf die Dinge nur insofern, als das Bewusstsein, z. B. die Vorstellung oder der Wille, eine Erregung bestimmter Teile des Gehirns (der motorischen Zentren) zur Folge hat, die sich durch die Bewegungsnerven bis zu den Muskeln fortpflanzt und hier als Reiz die Bewegung zunächst der Glieder unseres Körpers auslöst. Wir können darum eigentlich nur von einer Wechselwirkung zwischen Gehirn und Bewusstsein reden. Warum sollte nun, um zunächst von der Einwirkung des Gehirns auf das Bewusstsein zu reden, die Bewusstseinsveränderung nicht als notwendige Folge einer Hirnerregung, d. h. einer Bewegungsveränderung gewisser Hirnteile eintreten können, ohne dass dadurch die Bewegungssumme überhaupt verändert werde? Das Gleichbleiben der Bewegungssumme ist gesichert, wenn wir annehmen, dass die Bewegung der Hirnteile sich auf andere Hirn- und Körperteile und weiter auf die umgebende Dingwelt fortpflanzt, dass diese Bewegung mit anderen Worten eine doppelte Veränderung, einmal die Bewusstseinsveränderung, dann die Bewegung anderer Teile zur Folge hat, eine Annahme, gegen die auch nach REHMKE (S. 114) nichts einzuwenden ist. Keineswegs ist aber zu diesem Zwecke, wie REHMKE glaubt (S. 110), die meines Erachtens nicht statthafte Annahme erforderlich, dass die Ursache selbst widerspruchslos als unveränderlich gedacht werden könne. Schwieriger scheint es, zu erklären, dass bei einer Einwirkung der Seele auf das Gehirn die Bewegungssumme unverändert bleibt. Was kann denn diese Einwirkung anderes zur Folge haben als eben eine Bewegungsvermehrung bestimmter Hirnteile? REHMKE hilft sich hier (S. 111 u. 112), indem er potenzielle und aktuelle Energie unterscheidet und die Einwirkung in einer Überführung der potenziellen in aktuelle Energie bestehen lässt. Aber, wenn man den Begriff der Kraft eliminiert, so kann man unter Energie nur mehr

Bewegungen verstehen und von einer potenziellen Energie nicht reden. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 83, 98). Indes sollte nicht die Bewegungsveränderung in dem Sinne, in dem sie nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft einzig festgehalten werden kann, nämlich als Bewegungsaustausch, durch den die einen Hirnteile so viel an Bewegung gewinnen, als andere verlieren, die notwendige Folge einer Bewusstseinsveränderung sein können? Freilich müsste dabei vorausgesetzt werden, dass dieser Bewegungsaustausch nicht schon infolge eines früheren und anderen Bewegungsaustausches einträte, sondern dass die Bewusstseinsveränderung wirklich die Bedingung seines Entstehens bildete. Es scheint gegen diese Annahme nichts Erhebliches eingewendet werden zu können (vergl. Psychologie des Erkennens S. 83 u. 98), um so weniger, da wir aus Erfahrung alle wissen, dass ein Bewusstseinsvorgang, der Wille, wenigstens den Bewegungsaustausch hemmen oder verhindern kann, der eine Ausdrucksbewegung des Gesichtes oder eine Ortsbewegung der Glieder zur Folge hat, oder in dem diese Ausdrucksbewegung oder Ortsbewegung besteht, worauf REHMKE mit Recht aufmerksam macht (S. 112).

Mit wirklich ermüdender Breite behandelt REHMKE (S. 95—114) die seichten Ausführungen HÖFFDINGS über die Parallelismustheorie, welche für den Spinozisten die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Gehirn und Bewusstsein vertritt. Über die unbewussten Zwischenglieder, die von HÖFFDING (S. 103, 104), wegen der Unterbrechung des Bewusstseins überhaupt in der Zeit der Ohnmacht und des traumlosen Schlafes, von BENNO ERDMANN wegen der Unterbrechung des Bewusstseins um dieselben Gegenstände in der Zeit von der Wahrnehmung bis zur Erinnerung oder Wiederwahrnehmung, zur Aufrechterhaltung der Parallelismustheorie angenommen werden, haben wir das Nötige bereits gesagt. Streng genommen müsste von diesen Vertretern der Parallelismustheorie angenommen werden, dass dem Entstehen der einzelnen Bewusstseine derartige unbewusste Glieder in endloser Zahl vorangehen und ebenso dem Aufhören derselben in endloser Zahl folgen. Eine bessere Entwickelung der Parallelismustheorie giebt PAULSEN in seiner Einleitung in die Philosophie (S. 91 ff.) durch die Annahme der Allbeseelung d. h. der Bewusstheit alles Wirklichen, nach der den Bewegungen der Dinge als solchen und sofern sie als Reize auf die Sinnesnerven wirken und Erregungen der sensorischen

Hirnteile zur Folge haben und ebenso dann den Erregungen der motorischen Hirnteile, den von ihnen durch die Bewegungsnerven den Muskeln zugeführten Reizen, den Körperbewegungen und den dadurch bewegten umgebenden Dingen Bewusstseinsvorgänge zur Seite stehen, die freilich nur als Folgeerscheinungen der Erregungen sensorieller Hirnteile und als Bedingungen der Erregungen motorischer Hirnteile zu unserem Bewusstsein gehören oder uns zum Bewusstsein kommen. (Vergl. meinen Vortrag über die verschiedenen Richtungen der psychologischen Forschung der Gegenwart S. 9 u. 10 des Sonderabdrucks aus der Neuen Pädagogischen Zeitung 1894 No. 19.) KÜLPE endlich (Grundriss der Psychologie S. 4; „Das Ich und die Aussenwelt", a. a. O. S. 338) führt den ganzen Unterschied zwischen der Parallelismustheorie und kausalen Theorie darauf zurück, dass diese die Glieder als „zeitlich bestimmt", die „Gehirnprozesse und Bewusstseinsvorgänge als zeitlich folgend" fasst, eine Voraussetzung, für die uns nach seiner Meinung jeder Anhalt fehlt, und bei der nicht abzusehen ist, wie der Nachweis ihrer Thatsächlichkeit jemals gelingen soll". Festgehalten muss jedenfalls werden, dass die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Gehirn und Bewusstsein in dem Sinne, dass die Veränderungen des einen die notwendige Folge der Veränderungen des anderen sind, streng genommen gar nichts erklärt oder die Frage nach dem Warum dieser notwendigen Folge oder woher die einen oder die anderen Veränderungen entstehen, ganz unbeantwortet lässt, da die Veränderungen nicht als hervorbringende Ursachen von einander betrachtet werden können. Es sei noch bemerkt, dass, wie ein Ding eine Doppelwirkung auf Ding und Bewusstsein zugleich ausüben kann, was wir um des Gesetzes der Erhaltung der Kraft willen annehmen müssen, so auch ein Bewusstseinsvorgang einen anderen und zugleich eine Dingveränderung zur Folge haben kann: ein fröhlicher Gedanke z. B. eine andere Vorstellung und ein lachendes Gesicht (S. 114).

VI. Einheit von Seele und Leib, Einheit des Bewusstseins.

Im Anschluss an die Wechselwirkung wird die Einheit von Leib und Seele behandelt. Teile, die sich gegenseitig in ihrem Gegebensein bedingen — ein Bedingen, das nicht ein Wirken, d. h. Bedingung einer Veränderung ist (S. 118), — wie z. B. Farbe und Gestalt, bilden eine begriffliche Einheit (S. 117—118), die ebenso

wenig zwischen Ding und Ding, wie zwischen Leib und Seele besteht. Der Leib ist aber die Bedingung für das Gegebensein der Seele, insofern besteht zwischen beiden ein notwendiges Zusammen, kein begriffliches, da es nur ein einseitig, nicht ein gegenseitig bedingtes ist (S. 118—119). Die Wechselwirkung zwischen Ding und Ding besteht in einem gleichzeitigen gegenseitigen Wirken, während die zwischen Leib und Seele eben wegen dieses eigenartigen seitigen notwendigen Zusammen („der Leib kann ohne Seele, die Seele aber nicht ohne Leib sein“ S. 118 und 121) nur ein gegeneinseitiges Wirken im Nacheinander sein kann (S. 119). Aus dem gleichen Grunde kann die Seele nur mittelbar durch den Leib auf andere Dinge, und andere Dinge nur mittelbar durch den Leib auf die Seele wirken, unmittelbar wirkt die Seele nur auf den Leib, streng genommen nur auf das Gehirn, und das Gehirn nur auf die Seele (S. 117 und 119). Die Einheit von Leib und Seele beruht demnach darauf, dass der Leib Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt ist, und besteht in der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib (S. 120).

In allen diesen Punkten stimmen wir natürlich mit Rehmke vollkommen überein. Auch dagegen haben wir nichs einzuwenden, wenn er von „einem Wirken des Leibes“ (Wirken = Bedingung einer Veränderung S. 118) spricht, „welches die notwendige Bedingung für das Gegebensein der Seele überhaupt bildet“ (S. 119). Für uns besteht ja die Seele nur aus einer Gruppe zusammengehörender Bewusstseinsvorgänge, von denen jeder und darum auch der in der Zeit als der erste auftretende eine Veränderung der Gruppe genannt werden kann. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 133.) Dass die Bedingung der Wechselwirkung der Dinge nicht das Aneinander im Raume, die Berührung bildet, was hier (S. 120) wie früher (S. 91) angenommen wird, wurde schon früher bemerkt. Das Gesetz der Kontinuität, der ununterbrochenen Zeitreihe von Augenblickseinheiten, gilt nach Rehmke nur von Dingen, nicht von dem konkreten Bewusstsein oder der Seele, deren Dasein mannigfach unterbrochen ist, „oder die eine ununterbrochene Reihe ihrer Augenblickseinheiten nicht aufweist“ (S. 121, 124, 125). Die Kontinuität hat nach ihm darin ihren Grund, dass „eine Unterbrechung der Qualität ihrer Gattung nach unmöglich ist, wenn anders dasselbe Ding noch fortbestehen soll“. Das Ding bleibt dasselbe, weil „die Qualitätsgattung dieselbe“ bleibt, in ihr

liegt das Stetige des Dinges, in der Besonderheit der Qualität nur das Wechselnde (S. 122). Wollte man hiergegen auf die Aggregatzustände desselben Körperlichen (das Wasser wird zu Eis und Luft) hinweisen, so würde Rehmke wohl erwidern, dass die Ausdehnung als Qualitätsgattung dieselbe bleibe, nur ihre Besonderheit wechsele, indem die Ausdehnung vom Luftförmigen zum Festen abnehme. Indes, wir müssen wiederholen: nicht, weil sie unter denselben Gattungsbegriff fallen, sind die Dingaugenblicke dieselben oder Augenblicke desselben Dinges — nur die Gleichheit kommt den Umfangsgliedern desselben Gattungsbegriffes zu — sondern, weil es in ihnen allen das individualisierende Moment des durch seine Eigenörtlichkeit charakterisierten Undurchdringlichen giebt, das nicht ein blosses Gattungsmerkmal ist, streng genommen nicht einmal als Eigenschaft bezeichnet werden kann, vielmehr die Grundlage und Voraussetzung aller Eigenschaften bildet. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 72.) „In dem in den verschiedenen Augenblickseinheiten selbigen Bewusstseinssubjekte haben wir alles, was wir brauchen, um die konkrete Einheit des Bewusstseins klar zu machen, denn die Selbigkeit des Bewusstseins führt mit sich das Bewusstsein dieser Selbigkeit, die konkrete Einheit Bewusstsein ist also eine uns unmittelbar gegebene und als solche allem Zweifel von vornherein entzogen“ (S. 124—125). Also wir haben ein unmittelbares Bewusstsein davon, dass das Bewusstseinssubjekt während der Unterbrechung unseres Bewusstseins fortgedauert hat und dasselbe geblieben ist, und dieses Bewusstsein ist ein untrügliches?! „Obwohl die Seele dem Gesetz der Kontinuität nicht untersteht, so ist darum nicht ausgeschlossen, dass ihre einzelnen Augenblicke nicht nur in dem Subjektsmoment, sondern auch in allen Gattungsmomenten der Bewusstseinsbestimmtheit dasselbe und nur in deren Besonderheit verschieden sein müssen“ (S. 126). Natürlich kann das während der Unterbrechung unseres Seelendaseins fortdauernde und dasselbe bleibende Subjekts- und Gattungsmoment in diesen Pausen der Unterbrechung nicht zu unserem Bewusstsein, das ja gar nicht existiert, gehören, es scheint, dass dieses unser Bewusstsein nur in den bald existierenden, bald nicht existierenden Besonderheiten der Bewusstseinsbestimmtheit bestehen kann. Doch darüber später. Wir verstehen unter Einheit des Bewusstseins einfach die Zusammengehörigkeit der Bewusstseinsvorgänge verschiedener Gruppen, die wir ja als

unser eigenes oder als fremdes Bewusstsein bezeichnen, insofern sie in der Reflexion und Erinnerung ihren Ausdruck findet. In der Reflexion über die gegenwärtigen Bewusstseinsvorgänge ist wenigstens oft das Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit mit diesen Bewusstseinsvorgängen enthalten, in der Erinnerung fehlt das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der Erinnerung als eines gegenwärtigen Bewusstseinsvorganges mit den vergangenen niemals. Die Erinnerung überbrückt auch die durch eine etwaige Unterbrechung der Bewusstseinsvorgänge entstandene Kluft, indem sie die gegenwärtigen Bewusstseinsvorgänge mit den vor der Unterbrechung stattgefundenen vergangenen in Verbindung setzt. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 129, 131.) Übrigens ist es ja keineswegs sicher, wie REHMKE ohne weiteres (S. 125) voraussetzt, dass die Bewusstseinsvorgänge unseres Bewusstseins im Schlaf und bei der Ohnmacht unterbrochen werden. Das einzige, was wir sagen können, ist: die möglicherweise im Schlaf und in der Ohnmacht vorhandenen Bewusstseinsvorgänge sind nicht von einer Reflexion begleitet oder nicht Gegenstand der Erinnerung. Bewusstsein ist, wie REHMKE betont, Selbstbewusstsein (S. 130 bis 131), wir fügen beschränkend hinzu: als menschliches Bewusstsein (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 134). Eine Mehrheit von Bewusstseinen kann es ferner nur geben, insofern sie sich durch ihre Besonderheit specifisch, nicht bloss numerisch unterscheiden. Gleiche Körper kann es geben, weil diese sich an verschiedenen Orten befinden können, gleiche Bewusstseine hingegen nicht, weil diese sich an keinem Orte befinden. So REHMKE (S. 132, 133). Auch hierin sind wir mit REHMKE einverstanden. Auch darin, dass wir zur Annahme fremder Bewusstseine oder anderer Seelen nur auf dem Wege eines Analogieschlusses gelangen können; falsch aber ist, dass für diesen Analogieschluss die Unterscheidung unseres eigenen Bewusstseins von unserem Leibe und die des eigenen Leibes von anderen Leibern notwendig sei (S. 131, 132), oder kürzer, dass in ihm die Annahme von Körpern eine Rolle spiele, wie ich ausführlich zeige. (Vergl. Psychologie des Erkennens. S. 104—107.)

Es ist nur konsequent von REHMKE, wenn er betont, dass die „anderen Seelen“ ihrer Gattung nach ein und das selbige mit unserer eigenen Bewusstseinsbestimmtheit sind (S. 132), dass eine Mehrheit von Seelen, da sie alle doch Seele sein sollen,

in dem Subjektsmoment schlechtweg und auch in der Gattung Bewusstseinsbestimmtheit ein und dasselbe sind, dass nur die Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit eine verschiedene ist (S. 133). In dieser Besonderheit allein scheint demnach das zu bestehen, was wir eigenes und fremde Bewusstseine nennen. Ja, auch diese Besonderheit kann eines und dasselbe sein, so dass „zwei Seelen nur eine Seele sind, zwei Seelen nur in anbetracht ihrer zwei Leiber". Sie sind „Ein Herz und Eine Seele" kann buchstäbliche Wahrheit sein. „Das Sittengesetz fordert dieses buchstäbliche Einssein, nicht etwa das blosse Gleichsein einer Mehrzahl von Seelen." So Rehmke (S. 133). Auf die Begriffe der Dieselbheit und Gleichheit in ihrer Anwendung auf das Besondere kommt, wie man sieht, bei Rehmke alles hinaus. (Vergl. über diese Begriffe Psychologie des Erkennens S. 295 u. 296.) Wie früher (S. 53, 54), so wird hier wieder betont, dass das Subjektsmoment die Zerlegung in Gattung und Besonderheit nicht zulässt. Deshalb, heisst es weiter, sei es die Grundlage der Seeleneinigkeit vieler Menschen (S. 134); es trage das Kennzeichen der Einzigkeit an sich; darum sei eine Mehrheit von Bewusstseinssubjekt nicht denkbar, und die Mehrzahl der Seelen beruhe auf der verschiedenen Besonderheit ihrer Bewusstseinsbestimmtheit (S. 134), bei Verschiedenheit bloss der Leiber fallen die Seelen in Eine zusammen wie Dinge, die sich nicht mehr durch ihren Ort unterscheiden (S. 133 u. 134).

Später heisst es: „Das Wahrnehmen ist auf Dingliches beschränkt, die vorstellende Seele kann auch, was als Nichtdingliches, als Seelisches ihr eigen war, gegenständlich haben" (S. 287; vergl. über Wahrnehmung und Vorstellung S. 108—109). Gegenstand ist die Seele sich nur in ihren früheren und künftig möglichen Bestimmtheiten, nicht als gegenwärtiges Bewusstsein und daher im besonderen niemals, sofern es Bewusstseinssubjekt ist, weil dieses das allen Augenblickseinheiten der Seele selbige Moment, welches der Seele niemals ein Anderes sein kann, bildet. Die Selbigkeit dieses Bewusstseinssubjekts wäre aufgehoben, sobald es selber als das auch in einem früheren Augenblick mitbestehende Moment, dem Augenblicksbewusstsein ein Anderes, d. h. gegenständlich wäre (S. 144).

Offenbar kann das selbige nicht ein Anderes, Zweites sein, ohne aufzuhören, das selbige zu sein, wohl aber kann es als ein

Anderes, Zweites gedacht werden, d. h. gegenständlich werden, und das muss notwendig geschehen, wenn das Bewusstsein seiner Dieselbheit zu stande kommen soll. Um das Bewusstsein der Dieselbheit, nicht um das Sein der Dieselbheit handelt es sich hier aber, wo der Beweis, dass das Subjektsmoment nicht Gegenstand sein könne, geführt werden soll. Der Beweis ist verfehlt. Natürlich wird nicht bloss dem Subjektsmoment des gegenwärtigen Seelenaugenblicks, sondern dem Bewusstsein desselben, insbesondere der zu ihm gehörigen Erinnerung, das Subjektsmoment des vergangenen Seelenaugenblicks gegenständlich und wiederum nicht dieses allein, sondern mit ihm die entsprechende vergangene Bewusstseinsbestimmtheit. Den deutlichsten Thatsachen der täglichen Erfahrung widerspricht ferner die Annahme, dass nur vergangene und zukünftige Bewusstseinsvorgänge unseres Bewusstseins diesem Bewusstsein gegenständlich werden oder von ihm erkannt werden können, nicht aber auch gegenwärtige, eine Annahme, die offenbar wegen der angeblichen Unerkennbarkeit des Subjektsmoments gemacht wird. Wie, einen mein Inneres jetzt durchbohrenden Gram, einen mich peinigenden Zweifel, einen in mir aufsteigenden Zorn sollte ich nicht, während er gegenwärtig ist, als Gegenstand haben, d. h. in diesem Sinne erkennen oder wissen können? (Vergl. meine Psychologie des Erkennens die Artikel Reflexion und Bewusstseinstheorie des PLATON und ARISTOTELES.) Die Schwierigkeit, welche in der Reflexion über gegenwärtige Bewusstseinsvorgänge als dem Bewusstsein der Zusammengehörigkeit ihrer selbst mit diesem ihrem Gegenstande zu demselben Bewusstsein liegt, ist ebenso und in noch höherem Grade bei der Erinnerung an vergangene Bewusstseinsvorgänge vorhanden, dieses Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, das ein Bewusstsein der Reflexion und Erinnerung um sich selbst einschliesst, muss eben als letzte Thatsache hingenommen werden. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 146, 151, 152.)

An einer anderen Stelle wird in Übereinstimmung mit dem Angeführten „die Nichtvorstellbarkeit des Subjektsmomentes behauptet, deren Grund in seiner Einzigkeit und seinem stets Gegebensein, wann immer Bewusstsein ist, liegt oder, was dasselbe besagt, in der Einzigkeit desselben als Grundmoments des Bewusstseins überhaupt“ (S. 287). „Das Subjektsmoment“, heisst es hier weiter, „ist erhaben ob Zeit und Raum, und darin zeigt

sich eben seine Einzigkeit“ (S. 288). Das Ich bezeichnet nach Rehmke (S. 48) ein Doppeltes, einmal „das Subjektsmoment in der Augenblickseinheit des Seelengegebenen“, dann das Seelenkonkrete, welches eine aus solchen Augenblickseinheiten im Nacheinander bestehende Einheit bildet. „Den gegenwärtigen Bewusstseinsaugenblick kann ich denken, ihn als die besondere Einheit von Subjekt und Bewusstseinsbestimmtheit haben, ebenso kann ich mir das konkrete Bewusstseinssubjekt denken, mich als die besondere Einheit von mehreren Augenblicken haben. Denken ist nicht eine gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit wie Wahrnehmen und Vorstellen, schon deshalb nicht, weil dann das Bewusstseinssubjekt, welches ja niemals Inhalt eines gegenständlichen Bewusstseins sein kann, gar nicht gedacht, d. h. als Bestimmtheit oder Moment der Seele gehabt sein könnte, was gegen die lautere Thatsache, dass wir uns als Einheit von Subjekt und Bestimmtheit denken, streitet. Das Denken, sei es Unterscheiden, sei es Unterscheiden und Vereinen zugleich, ist in Ansehung des Bewusstseinssubjekts nicht möglich, weil dieses einmal niemals Inhalt gegenständlicher Bewusstseinsbestimmtheit, aber auch überhaupt schlechthin Einfaches ist“ (S. 492, 493). Denken kann man eben nur Bestimmtheiten einer Einheit, sind diese etwas Einfaches, so können sie nicht mehr als solche oder für sich, sondern nur als Bestimmtheiten einer Einheit gedacht werden (S. 492).

Man sieht, zu welchen Künstlichkeiten Rehmke durch seine Annahme von der Unvorstellbarkeit des Subjektsmoments getrieben wird. Das Denken soll kein Gegenstandsbewusstsein sein, obgleich es die Inhalte des Gegenstandsbewusstseins unterscheidet und vereint?! Als ob das möglich wäre, wenn es diese Inhalte nicht auch und zunächst jeden für sich zu seinen Gegenständen hat. Dass aus der Einfachheit des Subjektsmoments seine Undenkbarkeit nicht folge, ist also einleuchtend. Ebenso wenig folgt natürlich aus der Einzigkeit desselben, daraus insbesondere, dass bei ihm Gattung und Art nicht unterschieden werden kann, seine Unvorstellbarkeit. Davon ganz abgesehen, ob in diesem Sinne das Subjektsmoment als einfach, als einzig und im Zusammenhange hiermit gar als über Raum und Zeit erhaben bezeichnet werden kann. Trotzdem hat die Annahme der Unvorstellbarkeit und Undenkbarkeit des Subjektsmoments als solchen ohne die Bewusstseinsbestimmtheit, des Ich ohne die Bewusstseins-

vorgänge, wie wir sagen würden, volle Wahrheit, freilich in einem ganz anderen Sinne als in dem von Rehmke gemeinten. Auch das sorgfältigste Forschen und Suchen nach dem, was wir bei dem Ich uns denken, in ihm uns vergegenwärtigen, findet nichts anderes als, abgesehen von der Vorstellung des eigenen Körpers, die sei es akustische, sei es optische Wortvorstellung (d. h. die Gehörsvorstellung oder die Schriftzeichenvorstellung) Ich, die natürlich als Wortvorstellung einen Inhalt hat. Aber dieser Inhalt spielt hier wie überall, wo die Wortvorstellungen Sachvorstellungen vertreten, gar keine Rolle, er wird völlig von uns übersehen oder beiseite gesetzt, dient nur sozusagen als Stützpunkt für die Sachvorstellung Ich. Was ist nun diese? Offenbar nichts als unsere Bewusstseinsvorgänge, die wir in der Reflexion, dem unmittelbaren, nicht erschlossenen Wissen von den gegenwärtigen, in der Erinnerung, dem Wissen von den vergangenen, als zusammengehörend und um dieser Reflexion und Erinnerung willen als unsere Bewusstseinsvorgänge bezeichnen. Sehen wir von diesen Bewusstseinsvorgängen ab, so bleibt nichts als die nunmehr inhaltleere, d. h. ihres gewollten und erstrebten und insofern eigentlichen Inhalts beraubte Wortvorstellung Ich übrig, das wirkliche Ich ist dann im strengen Sinne des Wortes unvorstellbar und undenkbar. Das wirkliche Ich kann mit anderen Worten nichts anderes sein als diese Bewusstseinsvorgänge. Es giebt so viele einzelne Ich, als es Gruppen von Bewusstseinsvorgängen giebt, die je durch die zu ihnen gehörende Reflexion und Erinnerung charakterisiert sind. Alle diese Ich sind specifisch, nicht bloss numerisch von einander verschieden, wie wir gesehen haben, jedes bildet eine Art für sich, specie sua individuantur. Natürlich giebt es auch einen für sie alle geltenden Gattungsbegriff Ich, den Begriff, den wir hier entwickelt haben. Sie haben nichts an sich, was in ihnen dasselbe wäre, weder etwas Allgemeines, noch etwas Besonderes; sind sie mit dem Sittengesetz in Übereinstimmung, so hat das auch nur eine Übereinstimmung, eine Gleichheit zwischen ihnen zur Folge.

VII. Entstehung der Seele.

Um das Dunkel der Seelenentstehung in etwas aufzuhellen, macht Rehmke die Annahme des Alles seienden Bewusstseins, zu dessen besonderer Bewusstseinsbestimmtheit die ganze Welt des Dinglichen und Seelischen gehört. Dadurch, dass das Dingliche

eine Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit dieses Bewusstseins ist, erhält es erst seine Wirklichkeit, so dass es in diesem Bewusstsein seinen Grund hat. Es ist, existiert nur insofern und nur dadurch, dass es Besonderheit der Bewusstseinsbestimmtheit dieses Bewusstseins ist (S. 137), während es Besonderheit unseres Bewusstseins nur insofern sein kann, als es erstens bereits wirklich ist und zweitens gerade jetzt von uns gewusst wird, wie wir das früher sahen. Wie die einzelnen Seelen ein und dasselbe in Ansehung des Bewusstseins überhaupt, d. h. des Bewusstseinssubjektes und des Gattungsmässigen der Bewusstseinsbestimmtheit sind (vergl. S. 133), so sind auch alle Seelen mit dem Alles seienden Bewusstsein eins und dasselbe in Ansehung des Bewusstseins überhaupt (S. 143), d. h., wie wir früher sahen, als besondere Seelen bestehen sie nur in der bei jeder zeitweise unterbrochenen Bewusstseinsbestimmtheit.

Wir lehnen natürlich diesen Begriff des Alles seienden Bewusstseins ab erstens: weil das Dingwirkliche niemals Bestimmtheit oder Besonderheit des Bewusstseins werden kann — es widerspricht das seiner Natur; zweitens: weil das Allgemeine oder die Gattung niemals etwas in dem Vielen, das zu ihm gehört, Identisches, sondern nur etwas Gleiches, Ähnliches bedeuten kann.

Mit vollem Recht verwirft Rehmke, wie früher den Neumaterialisten gegenüber, welche die Seele aus dem Gehirn hervorgehen lassen (S. 33), so auch hier den Begriff der Schöpfung aus Nichts in dem Sinne, dass etwas verursacht werde, das von dem Verursachenden ganz und gar verschieden ist, wie eine solche Verschiedenheit zwischen Leib und Seele besteht (S. 136). Unter Ursache versteht Rehmke hier wie früher das Zusammen zweier Konkreten, und zwar des zweiten Unveränderlichen des ersteren mit dem ersten Unveränderlichen des letzteren, aus dem dann das zweite Unveränderliche des letzteren Konkreten hervorgeht oder folgt. Der Leib als die Besonderheit der Bestimmtheit dieses angenommenen Bewusstseins, speziell das Gehirn ist die eine Bedingung der Entstehung der Seele, die andere ist in dem zu suchen, was noch über diese Besonderheit seiner Bestimmtheit zu dem angenommenen Bewusstsein gehört (S. 143).

Wir müssen, wie wir früher zeigten, auch diesen Begriff der Ursache ablehnen, weil er von dem falschen Begriff der Veränderung abhängig ist, ihn einschliesst. Was die von diesem Begriff hier

gemachte Anwendung angeht, so substituiert sie der früher betonten notwendigen Folge (S. 115), aus der natürlich die Entstehung in keiner Weise erklärt werden kann, ganz deutlich die hervorbringende erzeugende Ursache. Es fragt sich, wie denn etwa mit Hilfe unserer Voraussetzungen die Frage nach der Entstehung der Seele beantwortet werden könne. Wir können die Empfindungen als das letzte Vorgefundene oder Gegebene betrachten und uns weigern, darüber hinauszugehen und Annahmen zu machen. Unter dieser Voraussetzung sind wir im stande, alle Gesetze der physiologischen Psychologie über das Verhältnis von Reiz und Empfindung zu entwickeln. Verfolgen wir nämlich, von den Empfindungen ausgehend, den Weg des Physikers und Physiologen, so gelangen wir zu den Vorstellungen bestimmter, den Empfindungen entsprechender mechanischer Korrelate, weiterhin zu den Vorstellungen der Reize der Sinnesorgane, der Erregungen der Sinnesnerven und des Gehirns; zwischen den Empfindungen und diesen Vorstellungen, zu denen uns die Untersuchungen der Physiker und Physiologen immer führen, bestehen dann die Gesetze, die gewöhnlich als zwischen objektiven, realen Dingen und Vorgängen einerseits und den Empfindungen andererseits bestehend angesehen werden. In diesem Falle verzichten wir auf eine Erklärung der Entstehung der Empfindungen und damit der Seele. Denn alle Bewusstseinsvorgänge haben in den Empfindungen ihre bleibende Grundlage, d. h. zu ihrem Zustandekommen müssen die Empfindungen nicht bloss den Anfang machen, sondern auch immer neuen Zuwachs erhalten. Ein aller Sinne beraubter Mensch würde aufhören zu fühlen, zu denken, zu wollen u. s. w. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 103—104, 114, 165). Wollen wir uns die Entstehung der Empfindungen und damit der Seele erklären, so bleibt nichts anderes übrig, als dass wir den genannten Vorstellungen entsprechend die Annahme transcendenter Dinge und Vorgänge machen, von denen wir freilich nur diese Vorstellungen haben und abgesehen von diesen Vorstellungen gar nichts wissen können. Sie selbst sind, abgesehen von unseren Vorstellungen von ihnen, in keinem Sinne des Wortes etwas Gegebenes, stehen auch zu keinem Gegebenen in Analogie — diese Annahmen sind somit Postulate. Als hervorbringende Ursache der Empfindungen können wir diese Dinge und Vorgänge nicht fassen, wenn sie so sind, wie wir sie uns vorstellen, wenn sie den Gegensatz zum Bewusst-

sein bilden, weil wir ihnen sonst eine Schöpfung aus Nichts in dem erklärten Sinne zuschreiben müssten und damit dem Neumaterialismus verfielen. (Dass wir innerhalb des Gegebenen keine hervorbringende Ursache konstatieren können, sondern höchstens an der Hand des Induktionsschlusses von regelmässigen Folgen zu notwendigen Folgen gelangen können, wie wir seit Hume annehmen, würde uns daran nicht hindern, denn diese Dinge und Vorgänge gehören nicht zum Gegebenen.) So bleibt uns denn auch nichts übrig, als von Zusammengehörigkeiten, von Notwendigkeitsverhältnissen zwischen diesen Dingen und Vorgängen einerseits und den Empfindungen andererseits zu reden, wodurch uns das Entstehen der Empfindungen in keiner Weise erklärt wird. Nur ein einheitliches, über alle Bewusstseine hinausragendes Bewusstsein, das in jedem Bewusstsein bei bestimmten Gehirnerregungen die entsprechenden Empfindungen in gleicher Weise erzeugte (über die Schwierigkeit der Erkenntnis der Empfindungen verschiedener Bewusstseine als gleich vergl. Psychologie des Erkennens S. 68—62), kann als hinreichender Erklärungsgrund des Entstehens der Empfindungen und damit der Seele gelten. Aber in welchem Verhältnis steht dieses Bewusstsein zu den Gehirnerregungen und körperlichen Bewegungen? Sicher muss es als hervorbringende Ursache nicht bloss der Empfindungen, sondern auch der als Folgeerscheinungen von Willensvorgängen auftretenden Gehirnerregungen und körperlichen Bewegungen betrachtet werden, weil wir uns anders das Entstehen dieser im Zusammenhang mit den Willensvorgängen nicht erklären können. Ist es aber hervorbringende Ursache dieser körperlichen Bewegungen, so auch der übrigen und der Körperwelt überhaupt, da jene Bewegungen von den übrigen und der Körperwelt nicht isoliert werden können. Aber wie ist das zu denken ohne Annahme der verworfenen Schöpfung aus Nichts in dem erklärten Sinne? Vielleicht auf folgende Weise. Die Dingwelt führt zu dem höchsten Gattungsbegriff des Seins, die Bewusstseinswelt zu dem höchsten Gattungsbegriff des Geschehens. (Vergl. Psychologie des Erkennens S. 133 bis 134, 139—140.) Fassen wir die höchste Wirklichkeit als Ineinsbildung von Sein und Geschehen, also weder als Sein, noch als Geschehen (Bewusstsein) im gegensätzlichen Sinne, so könnte dieselbe als hervorbringende Ursache der Dingwelt und Seelen betrachtet werden.

Der Logos bei Heraklit.

Ein Beitrag zu den ideengeschichtlichen Studien.

Von

Lic. **Anathon Aall** aus Christiania.

Es wird nicht als ein Zufall zu betrachten sein, dass sich gerade jetzt so vielfach die Aufmerksamkeit mit besonderer Neigung auf die altgeschichtliche Seite der verschiedenen Probleme lenkt. Es ist unsere Zeit, die hierin ihr tiefbegründetes Interesse auch für die erste Stufe einer einheitlichen Entwickelung zu befriedigen sucht.

So sehen wir, wie auf dem Gebiete der religiösen Ideen das Dogma eingreifende Wirkungen aus den dogmengeschichtlichen Studien der Neuzeit erfährt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Theologie und Religionsphilosophie bedeutende Beiträge, resp. Umgestaltungen von dieser Seite zu erwarten haben. Suchen wir weiter, stossen wir auf die Frage nach dem Einfluss der orientalischen Welt auf die klassisch-griechische. Hier sind nun freilich die anfänglichen Versuche nicht sehr glücklich ausgefallen. An wissenschaftlichem Gepräge nimmt sich die kritische Reservation[1]) auf diesem Gebiete vorteilhaft aus im Vergleich mit demjenigen, was GLADISCH und RÖTH zu rasch für kritische Ergebnisse wollen eingestanden wissen. Erheblich sind auch die Schwierigkeiten: Einerseits in Bezug auf die Quellen, ausfindig zu machen, was ursprünglich der authentische Inhalt der in Frage stehenden orientalischen Theoreme gewesen ist. Andererseits in Bezug auf die Abhängigkeit, wie nämlich in der Wirklichkeit diese Entlehnung stattgefunden haben soll. Aber bei alledem wird es eine Aufgabe für die Forschung bleiben müssen, eine Anknüpfung aufzuspüren, die schliesslich um nichts unnatürlicher wäre als die Thatsache, dass Schiffe über das Ägäische Meer segeln und Karavanen einen Weg nach der Küste des Mittelmeers finden konnten. Nur dass die bisherige Unklarheit rücksichtlich der oben ange-

[1]) Auf das Entschiedenste von ZELLER vertreten im Anfang seines Hauptwerkes: Die Philosophie der Griechen.

deuteten Punkte uns zu warten gebietet, bis neue Mittel sich ergeben, die neue Resultate versprechen können.

Mit entschieden grösserem Erfolge hat man sich einer etwas späteren Stufe der kulturweltlichen Geschichte zugewendet und nachzuweisen versucht, wie ein tiefgreifender Einfluss von der griechischen Gedankenwelt her auf dem christlichen Boden sich geltend gemacht hat. Ich brauche hier nur an die Namen HARNACK und HATSCH, HAVET und SCHÜRER zu erinnern.

Es darf indessen hier nicht unbemerkt bleiben, dass es immerhin nur eine Auswahl der griechischen Philosopheme ist, die zunächst in Betracht kommen kann. Umsomehr gewinnen diese an Bedeutung; indem sie selbst den Übergang mitbestimmen zu einer neuen Zeitperiode mit eminenter Kultur- und Gedankenentwickelung, müssen diese Ideen auch die übrigen philosophischen Vorstellungen der Hellenen uns näher bringen. Um aber für den neueren Gesichtspunkt verwertet werden zu können, müssen diese letzteren selbst Gegenstand einer genauen begriffsmässigen Untersuchung werden. So gewinnen von einer neuen Seite griechische Ideen eine Anerkennung, welche die Wissenschaft schon von vornherein jedem tieferen, in der Geschichte der Menschheit auftauchenden Gedanken zugestehen möchte. Den Stoff, den die bis jetzt angestellten Untersuchungen geliefert haben, hat das Interesse zum Teil mehr oder weniger organisch in den Bereich der Dogmengeschichte eingefügt. Es möchte jetzt aber vielleicht passend sein, neben dem, was man theologisch Dogmengeschichte benennt, auch eine Ideengeschichte aufzustellen.

Was den hier folgenden Beitrag anbetrifft, erlaube man mir folgende vorläufige Bemerkungen. Der oben genannte Begriff Logos bietet bekanntlich das bedeutungsvollste Beispiel für die soeben erwähnte Berührung zwischen griechischem Denken und altkirchlicher Theologie. Es fehlt hier noch eine zusammenhängende, das Ganze umfassende, systematische Bearbeitung des kirchlichen Kapitels von der Geschichte dieses Begriffes. Während ich mich nun einer solchen Aufgabe zugewendet habe, haben sich mir einige Beobachtungen aufgedrängt. Einerseits, welche Not die christlichen Verfasser hatten, diesen Logosgedanken in wirklichen Einklang mit ihren geschichtlich gegebenen religiösen Vorstellungen zu bringen; man gebe nun den Logos mit Vernunft oder mit Wort wieder, man fühlt immer etwas Befremdendes darin, diese

Vernunft, dies Wort geboren und gekreuzigt werden, leiden und sterben zu lassen. Es bleibt immer etwas im Begriff, das sich nicht recht assimilieren will, kurzum es bleibt in der christlichen Ausgestaltung ein Element zurück von dem alten Heidnischen.

Auf der anderen Seite ist erst, nachdem das religiöse Interesse sich des Wortes bemächtigt hat, der Begriff dasjenige geworden, als welches er nun in vollem Ideengehalt vorliegt. Neue Elemente sind hinzugefügt, und für unser Auge tritt die Idee in einer anderen Gestalt auf. Und ich weiss nicht, was am meisten zu verwerfen ist, ob dies, dass man zu wenig Antikes in der neuen, oder jenes, dass man zu viel Christliches in der alten Ideenphase findet[1]).

Jedenfalls zu einem Teil sind die späteren Bestimmtheiten bereits mit dem Keim gegeben, und es stellt sich daher als die Aufgabe dar, diesen in seiner Eigentümlichkeit anzugreifen. Es fragt sich dann: Wie ist die Geschichte und der Befund dieses Begriffes, ehe derselbe der alexandrinisch-christlichen Theosophie überliefert wurde? Wir sind hier nicht ohne Anleitung. Für die griechische Zeit bietet HEINZE eine Monographie: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872. So grosses Verdienst nun dieser Gelehrte sich besonders um die sorgfältige Sammlung des Materials erworben hat, habe ich doch nicht bei seinen Resultaten stehen bleiben können. Ich finde bei HEINZE nicht die Auffassung von der methodischen Begriffsbestimmung, die sich mir aufgedrängt hat. Und indem ich den ersten Verfasser suche, der für unseren Begriff in Betracht kommt, und denselben in HERAKLIT finde, so vermisse ich auch bei HEINZE die Auffassung von dem grossen Ephesier, nach welcher ich mich in der übrigen Heraklitlitteratur vergebens umgesehen habe.

---

[1]) Die Natur bietet einen ganz bezeichnenden Vergleich dar: Der Kuckuck legt sein Ei, aber er brütet es nicht aus, und das Ei findet bei einem fremden Vogel sein Nest. Dieser Vogel nimmt sich desselben sorgfältig an und bringt es zum Leben. Aber was herauskommt, will nicht ganz seinen andern Jungen ähneln. Es bleibt ein gemeiner Kuckuck. Und doch sind es die neuen Pflegeeltern, denen derselbe gewissermassen Gestalt und Leben zu verdanken hat, mag ihm wohl auch während der Pflege etwas beigebracht worden sein, was nicht mit der Kuckucksnatur als solcher gegeben war. Jedenfalls hiesse es unsinnig verfahren, den Vogel mit Federn und Flügeln, mit seiner Länge und Grösse schon zu der Zeit ausgestattet sein zu lassen, als er noch ein blosses Ei war.

Hiermit zu meinem eigenen Versuch einer Bestimmung des heraklitischen Logosbegriffs übergehend, werde ich noch ausdrücklich die für ein erspriessliches Studium der Ideengeschichte massgebende Methode anzudeuten versuchen, indem ich folgendes hervorhebe: Es gilt vor allem, den Begriff nüchtern und scharf möglichst genau in denselben Umrissen wiederzugeben, in welchen er sich bei den verschiedenen Vertretern darbietet. Namentlich ist die Gefahr zu vermeiden, an dem gesuchten Begriff eines gewissen Ideenstadiums das hineinzudenken oder herauszuinterpretieren, was die Erweiterung einer späteren Zeit bezeichnet. Dass diese Gefahr vorhanden ist, liegt in der Natur der Sache. Erstens nämlich hat jede nachhaltige Idee die Neigung, sich selbst zu vertiefen, zweitens können mehrere Ideen, welche die Zeit auf verwandten Gebieten entwickelt haben mag, in den Kreis des Begriffs mit aufgenommen werden, wenn dieser Begriff sich dazu eignet.

Die Untersuchung über das Verhältnis unseres Denkers zu der in Frage stehenden Idee gliedert sich sachgemäss nach folgendem Schema:

I. Genetisch-phänomenologische Untersuchung, wie der Verfasser sich, seinen Voraussetzungen nach, gemäss seiner systematischen Anschauung verhält.

II. Real-inhaltliche Bestimmung seiner Logosidee.

III. Specielle formale Grenzbestimmungen dieser Idee.

I. Wie bekannt, hat die erste Philosophie ihr nächstes Objekt in dem materiellen Urelement des Seins gefunden. Des Geistes erster Gegenstand ist der Stoff. Nachdem zunächst in Wasser und Luft die schöpferische Quintessenz des Weltalls gesucht worden ist, kommt mit HERAKLIT[1]) das Feuer an die Reihe. Das philosophische Motiv ist bei HERAKLIT mit demjenigen seiner Vor-

[1]) Ich bemerke schon hier, dass ich, um mich doch einigermassen zu beschränken, mich wesentlich an die gesicherten HERAKLITsprüche gehalten habe. Neben MULLACH: Fragmm. philos. Gräc. I, 310 ff. findet man eine sehr sorgfältige Sammlung der überlieferten Worte des Ephesiers bei BYWATER: Heracliti Reliquiae, Oxford 1877. (Ich zitiere nach diesem letzteren.) Ausser Betracht habe ich zum grössten Teil lassen müssen, was, kritisch geprüft, dem Wortlaut nach unfraglich nicht auf HERAKLIT zurückzuführen ist, aber auch auf eine weitere Diskussion über solche Punkte, die der Kritik am meisten verdächtig erscheinen müssen, habe ich nicht eingehen können, so sehr ich es auch wünschen mochte. Nur äusserst wenig ist auch das für unsere Untersuchung verwendbar, was PATIN in seiner Programmschrift: Herakliteische Beispiele als herakliteisch in PHILO u. a. nachgewiesen haben will.

gänger als homogen zu betrachten. Es ist das vor den Augen verbreitete Sein, das Erwägungen abzwingt und erklärt werden will. Man mag sich nun dies Verhältnis, wie Wasser, Luft und Feuer für Weltursachen gehalten werden können, auf verschiedene Weise zu veranschaulichen suchen. Dem sei wie ihm wolle, sicher ist, das hiermit versucht werden soll, das materiell Vorhandene auf eine materiell mechanische Urgrundlage zurückzuführen. Dass auch unser Philosoph so zu verstehen ist, ist evident. Freilich kennt HERAKLIT auch andersartige Antriebe zu philosophischem Nachdenken als die aus den früheren ionischen Naturphilosophen gewonnenen. Auch die eleatische Philosophie ist schon in XENOPHANES, den HERAKLIT kannte[1]), in ihrem Grundprinzip vorhanden, und wir sehen unsern Philosophen dem starren Sein dieser auftauchenden Schule in seiner berühmten Lehre von dem Flusse aller Dinge — obwohl nur indirekt — entgegentreten. Aber insofern er selbst sein Feuer prinzipiell als Erklärung der gewordenen und werdenden Dinge aufstellt, fusst er noch völlig auf dem Boden der alten Naturphilosophie. Es gilt auch für unseren Ephesier, wenn ARISTOTELES[2]) gelegentlich bei ANAXAGORAS bemerkt, dass keiner von den diesem vorangehenden Philosophen irgendwie eine geistige Ursächlichkeit gekannt oder gelehrt hat.

HERAKLIT ist (sit venia verbo) Panphysiker, und sein Feuer hat die Aufgabe, für das wahrnehmbare Weltall die wahre Natureinheit in ernster materieller Objektivität abzugeben[3]).

Unzweideutig geht dies aus seinen eigenen Sprüchen hervor. Die Welt hat kein Gott geschaffen — auch kein Mensch[4]), sondern sie war immer vorhanden und wird so sein, ein ewiglebendes

---

[1]) In Fr. 16 bei BYWATER Heracliti Reliquiae findet man, dass HERAKLIT seines Namens erwähnt.

[2]) ARIST. Metaph. I. 4. 985a. *Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν. ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.*

[3]) Entschieden zurückzuweisen ist die rationalisierende Umdeutung LASALLES (in seinem Werk über die Philosophie HERAKLEITOS des Dunklen von Eph. 1858): Das Feuer sei nicht das sinnliche Element selbst, sondern das reinste Bild und (?) die Realität des ununterbrochenen Werdens (S 54).

[4]) Mit Anwendung der stilistischen Figur des Parallelismus ein populärer Ausdruck, der feierlich jedes mögliche persönliche Eingreifen abweisen soll. „Keiner überhaupt hat die Welt hervorgebracht.“ Ähnlich ZELLER: Philosophie der Griechen V. Aufl. I. 2. 645 Anm.

Feuer[1]). Dieser wahren substantiellen Weltmonade wird nun näher nachgegangen, und es zeigt sich, dass dieselbe sich in verschiedene *τροπαί* aufgelöst oder umgestaltet hat. Auf diese Weise ist Meer, Erde und der feurige Weltwind entstanden[2]). Unser Philosoph lässt es nun auch nicht an einem Versuche mangeln, durch diese Centralidee die verschiedenen elementaren Relationen nach seiner eigentümlichen Schablone auszumitteln[3]). Das Feuer erscheint ihm als die funktionelle Einheit in dem Weltprozess[4]). Es wird gelegentlich dem Feuer auch eine gewisse freie Machtübung zugeschrieben, immerhin in einer Weise, worin das Drastische des Ausdrucks es nahe legt zu vermuten, es sei eine ästhetische Beobachtung, die ihn zu solchen Bemerkungen veranlasst hat[5]). Dagegen führt uns eine andere Beobachtung entschieden einen Schritt weiter. Das Feuer ist nach HERAKLIT offenbar in Verbindung mit den elementaren Lebensprozessen des menschlichen Organismus gebracht[6]). Es ist nach seiner Anschauung das Ferment der Seele und nach dem Vorhandensein dieses Stoffes bemisst sich die Tauglichkeit und der Wert des Lebens, indem er die trockene (d. h. die feuerreiche) Seele für die weiseste und beste hält[7]).

Weit erstreckt sich, wie wir sehen, das Gebiet, auf dem das Feuer waltet. Mit spontaner Energie ruft es die Welt hervor und bildet das Substrat, in welchem diese Welt, wie in ihrem Naturgrunde ruht. Durch Feuer münzt sich das eine in das andere aus in diesem ewig bewegten Ganzen. Es ist überall mächtig im Uni-

---

[1]) BYWATER Heracliti Reliquiae Fr. 20.

[2]) Fr. 21. *Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.*

[3]) Durch Ineinandergreifen des Vergehens und Entstehens Fr. 31: *Πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.* cfr. Fr. 25: *Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θάνατον.* Fr. 39: *Τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται.*

[4]) Fr. 22. Gegen das Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles wie Waren gegen Gold und Gold gegen Waren.

[5]) Fr. 28. *Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.* cfr. XENOPHON, Memorabilia IV. 3, 14 — *κεραυνός τε γάρ, ὅτι μὲν ἄνωθεν ἀφίεται δῆλον καὶ ὅτι οἷς ἂν ἐντύχῃ πάντων κρατεῖ.* Nicht *πῦρ*, sondern der Blitzstrahl! Und das Herrschen plastisch als ein *οἴαξ* — führen, 3: Griff am Steuerruder. Eine parallele Stelle (bei BYWATER Fr. 26): *Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται* wird später erörtert werden

[6]) Siehe S. 223 Anm. 1 und 2 die Citate aus ARISTOTELES.

[7]) Fr. 74. *Αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Hieraus zu schliessen, dass dem HERAKLIT die Weisheit *(σοφία)* mit dem der Seele innewohnenden *πῦρ* zusammenfiele, wäre voreilig. Siehe später.

versum anzutreffen, ja es greift einwirkend auch in das innere persönliche Leben über, indem der Mensch selbst mit seinem Charakter und seinen geistigen Fähigkeiten dadurch eine natürliche Bestimmtheit erfährt. Ist nun hiermit schon von vornherein jedes gesetzmässige Eingreifen einer aussermateriellen Thätigkeit aus dem System der philosophischen Betrachtung ausgeschlossen? — Gegen einen solchen konsequent durchgeführten Materialismus spricht sowohl die Thatsache des menschlichen Geistes im allgemeinen als im besonderen die Thatsache des griechischen Geistes, der schon in der Sprache den geistigen Charakter des Weltverständnisses verlebendigen musste. Noch kommen hierzu die vielen Impulse, die von einem entwickelten Gotteskultus herrühren mussten. Wo Gott ist, ist immer Geist. Spuren von Nachwirkung hiervon auf die Philosophie sind schon zu der Zeit HERAKLITS nachzuweisen. Schon von dem ältesten Philosophen, THALES, ist überliefert, er habe gelehrt, alles sei voll von Göttern[1]). Und XENOPHANES, den unser ephesischer Philosoph, wie bemerkt, kennt, hat sein Ein und Alles mit dem Namen Gottes bezeichnet[2]). Selbst ausgestattet mit allen Sinnes- und Geistesvollkommenheiten[3]) lenkt nach dem letzteren Gott alles durch seinen Geist und seine Einsicht[4]). — HERAKLIT selbst weicht von dieser Spur nicht ab. Ein Spruch von ihm bekundet uns, dass er um nichts weniger als seine Vorgänger sich eine Welt voll von Geist und Göttlichem vorgestellt habe[5]); und sehr bezeichnend ist die uns durch ARISTOTELES aufbewahrte Anekdote, dass HERAKLIT einmal Fremden, die ihn besuchten, zugerufen habe, als sie zögerten, zu ihm in die Küche einzutreten: „Sie sollten nur getrost eintreten, *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεούς*“ [6]).

Aber, wird man einwenden, was man über diese Materie aus den HERAKLITischen Sprüchen heranziehen könnte, ist nicht als zu seinem rein philosophischen System gehörig zu betrachten. Hieran

---

[1]) Aristoteles De anima 1. 5. 411 a. *ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*

[2]) ARIST. Metaph. A. 5. 986 b 24 *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Ferner Simpl. Phys 22. 30 *Τὸ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*

[3]) Karsten Fragm. Philos. graec. 2 *οὖλος ὁρᾷ οὖλος δὲ νοεῖ οὖλος δέ τ' ἀκούει.*

[4]) Ebendaselbst 3: *Ἀλλὰ . . . . νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.*

[5]) Fr. 131. *πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.*

[6]) Arist. De part. an. 1. 5. 645. a. 17.

mag etwas Richtiges sein; ist Heraklit Panphysiker, so darf man das nicht auf dieselbe Linie stellen, was über seine spekulative Physik hinausführt, und völlig unerlaubt wäre es, eine Einheit der Form zu erzwingen, wo offenbar eine Verschiedenheit des Materials vorliegt. Aber vielleicht wird die Schwierigkeit sich erledigen, ohne den philosophischen Charakter zu vieler Sprüche preiszugeben oder zu verunstalten, wenn wir seine Produktion unter dem richtigen Gesichtspunkt betrachten. Erinnert muss immer werden: Der Philosoph des Altertums war nicht ausschliesslich abstrakter Denker, sah nicht seine Aufgabe lediglich im konsequenten Durchdenken eines von früher überlieferten Problems, sondern er war ein Mann, dessen Auge auch nach aussen gerichtet war, hatte im Leben und Urteilen sich als praktischer Weisheitsfreund zu bewähren und dann und wann hiermit übereinstimmend auch ein Wort an seine Zeitgenossen zu erlassen. Die beiden Seiten, die konstruktiv-theoretische und die praktisch-empirische, zur harmonischen Einheit zu bringen, ist bei weitem nicht allen gelungen, ja es ist von manchen nicht einmal versucht worden[1]. Was unsern Heraklit anbetrifft, so werden wir versuchen, dieser etwaigen Doppelseitigkeit seines Produzierens gerecht zu werden durch Einführung einer neuen Kategorie, mit welcher sich dann mutmasslich der rechte Gesichtspunkt für eine Reihe von Phänomenen ergeben wird.

Diese Kategorie ist die der

Ästhetik,

und zwar:

Dies Wort in der weiten klassischeu Bedeutung genommen, und wie es späterhin z. B. von Kant angewendet ist[2]. Ich glaube, dass Heraklit neben seiner konstruktiven Physik auch eine Reihe von Sprüchen hinterlassen hat, für welche die Veranlassung von Hause aus ästhetisch ist. Es handelt sich nicht sowohl um etwas, das er ausgegrübelt, als vielmehr um etwas, das er vernommen

[1] Als Beispiel diene hier instar omnium Democrit. Wie unbefangen giebt doch der Atomistiker ethisch-anthropologische Sätze, die gar nicht mit seiner sonstigen philosophischen Anschauung in Einklang zu bringen sind!

[2] Man kann kein erhebliches Bedenken hegen, dies Wort auf diese Weise, von dem modernen Gebrauch abweichend anzuwenden Zu der Zeit, die wir hier ins Auge fassen, giebt es keine andere Ästhetik, mit welcher eine wie die oben bestimmte sollte kollidieren können.

oder empfunden hat. Phänomene, die sich der täglichen Beurteilung aufdrängen, hat er sich und anderen verständlich zu machen versucht. Ausser auf die Frage nach dem Urbestand ist sein Auge auch auf den Thatbestand des Wirklichen gerichtet und für die Physionomie des dramatischen Spiels, das sich überall dem nachsinnenden Philosophen eröffnet, dafür hat er auch eine mehr oder weniger wissenschaftliche Formulierung gesucht. Wir werden dies alles mit dem Namen der herakliteischen Ästhetik bezeichnen, und es stellt sich dann diese nach dem verschiedenen Gepräge in dreifacher Gestalt dar, nämlich als 1) religiöse, 2) mechanische und 3) ethische.

Zu seiner religiösen Ästhetik sind diejenigen Äusserungen zu zählen, in denen er ohne irgend welches kritische Interesse Elemente aus den populären Vorstellungen sich zu eigen gemacht hat. Als Beispiele können die soeben angeführten Äusserungen über die göttliche Allgegenwart[1]) dienen. Hier tritt besonders hervor, wie wenig es ihn kümmert, ob nun die hierher gehörigen Bemerkungen mit dem Totalen des Systems sich reimen[2]), und es rechtfertigt sich, dass wir für die Sprüche des Philosophen ein doppeltes Schema anwenden. So sagt z. B. derselbe Philosoph, welcher uns über die Spontaneität der Welt belehrt hat, an einem andern Ort, dass sich an der Ausstattung der Natur alle Götter beteiligt haben[3]). Wo sich HERAKLIT philosophisch über die causa mundi auslässt, ist er offenbar der Meinung, sie sei autogen. Aber das hindert ihn nicht, bei anderer Gelegenheit, dem populären Sprachgebrauche folgend, hervorzuheben, wie alle göttlichen Hände mit ihrer Ausschmückung (*διεκόσμησαν*) beschäftigt gewesen sind. Er bemerkt auch unmittelbar darauf — und hier haben wir offenbar den Nerv des Spruches — dass die Götter sich ihrer Arbeit ehrenvoll entledigt haben[4]).

---

[1]) Oben S. 223.

[2]) Ich erinnere hier auch an PLATON, der philosophisch einen Gott lehrt und in demselben Atemzuge von mehreren Göttern spricht.

[3]) HIPPOKRATES: *περὶ διαίτης* s. KÜHNS Ausgabe S. 639 fg. MULLACH Fragm. 96. *φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν.* Es scheint mir, als ob hier der herakliteische Stil mit den für unseren Ephesier charakteristischen abrupten Gegensätzen nicht verkannt werden kann.

[4]) *ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν ἀεὶ ὀρθῶς ἔχει.* Cfr. PATIN: Herakliteische Beispiele I. S. 23. Diese Stelle darf jedenfalls nicht für unherakliteisch gehalten werden. Aber auch das unmittelbar Vorangehende wird der Verfasser wohl wenigstens dem Sinne nach — von HERAKLIT hergenommen haben.

Auf dem Gebiete des Mechanischen bieten sich uns die berühmten Äusserungen HERAKLITS über den unablässigen Fluss aller Dinge, der sich u. a. bildlich abspiegelt in der Unmöglichkeit, zweimal in denselben Fluss hineinzusteigen[1]. Dass sich durch Gegensätze der Progress zu vollziehen hat, sucht HERAKLIT bekanntlich zu veranschaulichen durch seinen *πόλεμος*, einen Begriff, dem unser Philosoph eine kosmische Bedeutung zukommen lässt. Es vertritt dies Wort bei HERAKLIT plastisch und verlebendigend die Bewegung, welche er aber selbst keiner derartigen Analyse unterzogen hat, die uns etwa über die Ästhetik hinausführen sollte. Vielfach allerdings sieht man die Ausleger diesen *πόλεμος* mit dem herakliteischen Feuer identifizieren, und es giebt Sprüche, die eine solche Annahme zu rechtfertigen scheinen. Aber man würde dadurch kaum mehr den Sinn des Verfassers treffen, als eine logische Beurteilung erhalten. Auch da, wo ähnliche Prädikate beiden Begriffen angefügt erscheinen, ist es wohl eine verschiedene Vorstellung, die dem Verfasser vorgeschwebt hat. Es ist und bleibt dieser *πόλεμος* die veranschaulichte Modalität von diesem durch Gegensätze sich entwickelnden Prozess, dessen essentielle Natur die des Feuers ist. Man muss bedenken, dass HERAKLIT auch vor dem Paradoxen nicht zurückschreckt. Dass er wirklich den *πόλεμος* für den metaphysischen *πατήρ* aller Dinge[2] wollte gelten lassen, ist ebensowenig anzunehmen, als dass er mit dem die Welt vertretenden brettspielenden *παῖς*[3] ein veritables Kind gemeint hat. Krieg ist ihm nicht der Urheber des vorhandenen Was, sondern des dramatischen Wie der Welt. Es ist nicht der *πόλεμος*, der sich in Wasser u. s. w. umgestaltet, und *ὁ κόσμος οὗτος* ist nicht *πόλεμος* sondern *πῦρ ἀείζωον*[4]. Übrigens ist ein genauerer Zusammenhang dieses Punktes mit dem Gegenstand, der uns vorliegt, nicht zu erzwingen, und es ist zunächst die Notwendigkeit, uns gegen eine falsche Vermischung der Begriffe zu verwahren,

---

[1] Frr. 41, 42, 81 mit Anm. Man könnte geneigt sein, diesen Punkt der herakliteischen Lehre geradezu unter seine Physik zu setzen. Und wirklich finden wir hier einen Anlauf zur Bildung einer physikalischen Theorie. Nur fehlt es seiner mechanischen Anschauung an jeder rationellen Erklärung und philosophischen Begründung.

[2] Fr. 44: *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.* Darauf heisst es: *καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους κτλ.*

[3] Fr. 79: *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.*

[4] Oben cit. Fr. 20.

welche die obigen Erörterungen veranlasst hat. Dasselbe Interesse wird uns auch später auf die Sache führen, und wir werden dann auch Gelegenheit finden, unsere Gruppierung und Bestimmung durch eine genauere Exegese der betreffenden herakliteischen Sprüche zu begründen.

Von weitaus grösserem Belang ist das, was uns unter der dritten Form der herakliteischen Ästhetik begegnet. Es hat in der Zusammenstellung der Worte: „ethische Ästhetik" als überschriftlicher Bezeichnung des folgenden das Ethische so entschieden das Hauptgewicht, dass wir uns versucht fühlen könnten, die Bezeichnung Ästhetik hier fallen zu lassen und die herakliteische Ethik als selbständige Kategorie der Ästhetik anzureihen. Ein gewisser Anflug des Ethischen (das Wort in seiner klassischen Bedeutung) lässt sich auch im vorigen nicht verkennen. Es hat die ganze Ästhetik HERAKLITS eine Neigung zur Ethik, die indessen am deutlichsten da hervortritt, wo er sich und seine Zuhörer gegen Sinnestäuschungen verwahren will oder aufs Geratewohl lebende Menschen deswegen rügt.

Über seine Mitmenschen hegte der *κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος*, wie einer von den Alten unsern Ephesier bezeichnet, keine hohe Meinung. Persönlich Autodidakt verachtete er gründlich die *πολυμαθία*[1]). Am schlimmsten schmäht er die Menge. Sie ist ihm wie das unverständige Vieh, das sich lediglich um das Futter kümmert[2]). Zum Teil sieht er die Ursache dieser Unfähigkeit des Erkennens in der Natur; denn sie gefällt sich darin, sich zu verbergen[3]). Und nur kläglich ist die Garantie, welche die menschliche Sinnes-Anlage an sich gewährt[4]). Was die „barbarischen Seelen" anbetrifft, so ist es nicht viel besser bestellt mit dem, was sie wachend betreiben, als mit dem Traum im Schlaf[5]). Man weiss nicht eigentlich, ob sie anwesend sind, da wo sie zugegen sind[6]). Und demgemäss gerieren sie sich auch. Man sieht ihre Verwunderung[7]) und hört

---

[1]) Fr. 16 *Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.* Denn sonst würde sie Weise gemacht haben aus HESIOD, PYTHAGORAS, XENOPHANES und HEKATAIOS, fügt er herb hinzu.

[2]) Fr. 111. *οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.*

[3]) Fr. 10. *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.*

[4]) Fr. 4. *Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα [βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων].*

[5]) Fr. 2. . . . *τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιέουσι ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*

[6]) Fr. 3. *φάτις αὐτοῖσι μαρτυρέει παρεόντας ἀπεῖναι.*

[7]) Fr. 117. *Βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλέει.*

ihr erstauntes Anbellen[1]). Es waltet dann auch unter den Menschen eine allgemeine Thorheit[2]). Der Philosoph will keine Ausnahme gesehen haben[3]). Nirgendwo einer, der das Wesen der Weisheit erfasst hat. Was der Mensch gewöhnlich für Weisheit hält, ist nur eine geistige Krankheit — HERAKLIT bezeichnet dieselbe als Fallsucht[4]). Von dem Augenscheinlichen verstehen sie nicht, den Blick hinweg auf das äusserlich Unsichtbare zu lenken[5]). Er spricht den Menschen überhaupt die Einsicht völlig ab[6]). Vergleicht er ihn mit Gott, findet er, der Mensch sei wie ein Affe[7]). Seine geringschätzigen Bemerkungen beziehen sich indessen auch da, wo sie sich rhetorisch bis zur grössten Verallgemeinerung steigern, zunächst nur auf die Masse. Neben der schlechten Menge kennt er auch etliche Gute[8]). Und er ruft nun aus, dass er für einen so-beschaffenen tausend und aber tausend von der massa perditionis opfern möchte[9]).

Diese wiederum sind nicht darauf angewiesen, das Leben in einer Welt des Sinn- und Masslosen zu fristen. Vielmehr es ist alles von Mass, Gesetz und Geist geregelt und geprägt. Ein *μέτρον* giebt für alles die Grenze an. Die Sonne darf dieselbe nicht übersteigen[10]). Und der ganze *κόσμος*, dessen Natur ein *πῦρ ἀείζωον* ist, ist in seiner periodischen Entzündung und Erlöschung von demselben *μέτρον* bestimmt[11]). Wie ein festes Mass alles umschliesst, so zieht sich innerlich eine Einheit durch das Ganze hindurch[12]). Hierher gehören auch seine Sprüche über die Harmonie der Gegensätze, für welche Idee Leier und Bogen ihm das Bild abgeben mussten[13]). Und von den **ä u s s e r e n** Belegen dieser Theorie von

---

1) Fr. 115. *Κύνες γὰρ βαΰζουσι, ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι.*

2) Fr. 118. *Δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκειν φλυάσσει.*

3) Fr. 18. *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.*

4) Fr. 132. *οὗτος τὴν οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγεν.*

5) Fr. 96 bei MULLACH. *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται.*

6) Fr. 96. *Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας.* Frag. 111. *Τίς αὐτῶν νόος ἢ φρήν;*

7) Fr. 98. *Ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ . . . .*

8) Fr. 111. *Πολλοὶ κακοὶ ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί.*

9) Er. 113. *Εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.*

10) Fr. 29.

11) Fr. 20. . . . . . *ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.*

12) Fr. 59. *Ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Ein Hauptgegenstand PATINS in seiner Programmschrift.

13) Frr. 45 und 56.

der einheitlichen Harmonie lenkt unser Philosoph die Aufmerksamkeit auf die innere und tiefere, welcher er den Vorzug giebt[1]). Er nähert sich damit dem Bereich des Göttlichen, aber die Art, in welcher er die Verknüpfung Gottes mit dieser ideellen Weisheitsmonade vollzieht, ist eine solche, die sehr charakteristisch zu erkennen giebt, wie er die Selbständigkeit und den Rang der letzteren aufgefasst hat. In der scherzenden Form eines Wortspiels sagt er, dass einheitsmässige Weisheit mit dem Namen des Zeus sowohl zusammenfalle als wiederum nicht[2]). Es ordnet sich für unsern Philosophen der Name des Allvaters dieser Idee unter. Die Weisheit soll rein für sich erkannt, nicht sozusagen theomorphisiert werden. — Dies darf festgehalten werden, wenn wir andererseits sehen, wie vielfach HERAKLIT die Gottesvorstellung für seine Weltbetrachtung verwertet. Es bezeichnet dieselbe nach ihm nichts weniger als das rationale Band, welches in mystischer Weise die Gegensätze der Welt einheitlich zusammenhält, so bunt und mannigfaltig sie auch sind[3]). Dem Gotte spricht er zu, was dem Menschen versagt ist: die verständnisvolle Einsicht[4]). Diese Weisheit bewährt sich durch geniale Auffassung, die Theodicee HERAKLITS besagt, dass keine Gegensätze dem erkennenden Gotte entgegenstehen. Alles ist ihm gut, schön und gerecht[5]). Gut und böse schmilzt zusammen und erscheint als eins[6]). Dieselbe Weisheit bethätigt sich auch produktiv und erzeugt Gesetze, oder viel-

---

[1]) Fr. 47. *ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων.*

[2]) Fr 65. *Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.* Vgl. zu der Auffassung dieser Stelle ZELLER: Philosophie der Griechen 4. Aufl. 2. 608. Nicht zu verkennen ist hier das etymologische Spiel mit dem casus obl. von Zeus, dessen Stammwurzel mit dem Verbum *ζῆν* zusammenklingt. Bemerkenswert ist die Vermutung GOMPERZ' zu dieser Stelle, obgleich ich nicht einzusehen vermag, was nun eigentlich mit ihr gewonnen wäre. Er nimmt dieses Fragment mit einem später zu besprechenden Fragment in eins zusammen und liest das Ganze so: *Ἓν τὸ σοφὸν ἐπιστᾶσθαι γνώμην ᾗ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων· λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.* [„Zu HERAKLITS Lehre", gedruckt im Sitzungsbericht der philosophisch-historischen Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaft, Wien 1886, S 997 ff.]

[3]) Fr. 36. *ὁ θεὸς ἡμέρη, εὐφρόνη, χειμών, θέρος, πόλεμος, εἰρήνη, κόρος, λιμός. Ἀλλοιοῦται δὲ . . . . . . ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.*

[4]) Fr. 96. *[Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας] θεῖον δὲ ἔχει.*

[5]) Fr. 61. *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια [ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια].*

[6]) Fr. 57. *Ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν.*

mehr ein Gesetz, das sich vor allen anderen auszeichnet, und aus welchem die menschlichen „ihre Nahrung zu suchen haben“ [1]).

Aber mit dem Vorhandensein eines göttlichen Gesetzes in all seiner Selbstherrlichkeit ist den Menschen, für welche doch die Sprüche gelten, noch nicht geholfen. Wie unser Philosoph sich näher die Teilnahme von seiten der Menschen vorgestellt hat, geht aus den dürftigen Äusserungen nicht recht hervor. Aber dass er eine Korrespondenz für möglich gehalten hat, ist unzweifelhaft. Darauf deutet die Form seiner Aussage, welche durchgehend die der Rüge ist [2]). Eben dahin weist auch die Erscheinung, dass wir schon bei ihm den Enthusiasmus für den delphischen Spruch finden [3]), wie er auch selbst sich demgemäss verhalten zu haben meint [4]). Dies verweist nun immerhin lediglich auf die innere Welt. Aber auch für die äussere will der Ephesier den Menschen nicht ganz im Stiche gelassen wissen. Freilich ist es um den Menschen *κατὰ φύσιν* nicht gut bestellt in Beziehung auf Einsicht [5]). Aber daran mag nach ihm mehr das Ausbleiben der gebührenden Aufmerksamkeit und des erforderlichen Nachdenkens die Schuld tragen als die naturwüchsige geistige Verfassung des Menschen als solche. Mit der Natur verhält es sich mutmasslich seines Erachtens wie mit dem Delphicum, das weder ausspricht noch verhehlt, sondern Anzeichen giebt [6]). Auch den Wahrnehmungen ist er geneigt etwas einzuräumen. Dem Menschen wird durch sein Auge und sein Ohr doch gewissermassen auf den Weg geholfen [7]). Und so objektiv ist ihm die relative Zuverlässigkeit der Sinne, dass er Raum für eine Gradation derselben findet, indem er dem Auge vor dem Ohr den Vorzug giebt [8]).

Vor allem aber macht sich aufs unzweideutigste die Existenz einer universellen Geistes-Norm geltend, die nicht da sein

---

[1]) Fr. 91. *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.*

[2]) Davon weiter unten.

[3]) HERAKLIT befragt sich selbst, und es schien ihm von demjenigen, was in Delphi geschrieben war, dies das *θειότατον· Γνῶθι σαυτόν.* MULLACH Fr. 84. BYWATER, Anm. zu 80.

[4]) Fr. 80. *Ἐδιζησάμην ἐμωυτόν.*

[5]) Fr. 133. *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.*

[6]) Fr. 11. *Ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.*

[7]) Fr. 13. *Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.*

[8]) Fr. 15. *Ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.*

kann, ohne ihr eigenes Wesen aufklärend und anregend mitzuteilen. Niemand kann sich vor dem nie Untergehenden verbergen[1]), besagt ein herakliteischer Spruch, und der Zusammenhang, in welchem wir denselben bei CLEMENS Alex. finden, lässt schliessen, dass der kirchliche Verfasser den HERAKLIT wo nicht dem Wortlaut so doch dem Sinne nach richtig wiedergiebt, wenn er als das zu ergänzende Subjekt von einem *νοητὸν φῶς* spricht im Unterschied zu dem unzureichenden *αἰσθητὸν φῶς*[2]). Wie oben angedeutet, hat unser Philosoph bei diesem Punkte eine Verbindung mit dem Göttlichen gesetzt[3]). Aber weit mehr tritt bei ihm das Interesse hervor, die Einheit des Wesens und die Universalität der Bethätigung zu betonen[4]). Die Menschen stehen alle unter diesem energievollen Gesetze. Sie dürfen und sollen sich als Unterthanen benehmen[5]). Es ist doch schliesslich trotz allem „das Verstehen" *(τὸ φρονέειν)* im Prinzip allen als Gemeinsames gegeben[6]). Diesem *ξυνόν* darf gefolgt werden[7]). Und besonders gilt es für diejenigen, welche glauben etwas Verständiges sagen zu können, sich fest *τῷ ξυνῷ πάντων* anzuschliessen, ja ihre Stärke noch unerschütterlicher darin zu suchen als ein Staat in seinem Gesetze[8]).

Das *ξυνόν* wird nun in Verbindung gebracht mit einem eigentümlichen Worte — unserem Logos, indem u. a. von einem *λόγος ξυνός* die Rede ist. Und wir sind hiermit zum Centralpunkte unserer Untersuchung gelangt. Veranschaulichen wir nun zunächst den Zusammenhang, in welchem wir unserer Analyse gemäss den Begriff erhalten haben.

Unter seinen Mitmenschen findet unser Philosoph lauter Unverstand und Thorheit. Kaum ist eine Ausnahme zu entdecken, und nur kläglich ist auch da die Einsicht. Aber so ist es nicht notwendigerweise. Nicht ist die geistige Struktur des Menschen dafür verantwortlich zu machen, auch nicht etwa eine geist- und

---

[1]) Fr. 27. *Τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*

[2]) CL. Alex. Paidag. II. 196 C. *λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν.*

[3]) S. 229 fg.

[4]) Fr. 70. *Ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας.*

[5]) Fr. 110. *Νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός.*

[6]) Fr. 91. *Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.*

[7]) Fr. 92 Anm *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ.*

[8]) Fr. 91. *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.*

gesetzlose Beschaffenheit des Vorhandenen. Es existiert eine tief eingreifende Einheitlichkeit im Welt- wie im Menschen-Leben. Sie zwingt sich dem Nähertretenden auf und bedingt ein vernunftmässiges Betragen.

So weit das Bisherige.

II.

Wie ist nun der Logos bei HERAKLIT zu bestimmen?

Wir geben im folgenden die Sprüche, in welchen authentische hierhergehörige Äusserungen des Ephesiers vorliegen, und es wird sogleich auffallen, dass er sich des Ausdrucks nicht häufig bedient hat.

1. *οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα εἰδέναι*[1]).
2. *Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει*[2]).
3. *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*
4. *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν*[3]).

Die Erklärungen gehen ziemlich weit auseinander.

Am radikalsten gegen jede Bedeutung, die über die des Wortes hinausführt, spricht sich SCHUSTER[4]) aus. Überall da, wo Logos bei HERAKLIT vorkommt, supponiert er die Bedeutung von Rede und sucht seine Auffassung zu belegen durch Beispiele aus der religiösen Litteratur, wo auch das Gesetz der Natur als predigend vorgeführt werden soll. Aber mit dieser Auffassung kommt man nicht ohne Zwang aus, und sie wird auch durch den Kontext ver-

---

[1]) Fr. 1. Ich halte es nicht für erlaubt, sich hier das Überlieferte (HIPPOLYTUS Ref. haer. 9. 9) durch ein konjiciertes *εἶναι* statt *εἰδέναι* zu erleichtern. Dagegen ist das sinnlose *δόγματος* bei HIPPOLYT offenbar für eine Schriftkorruption zu halten und mit *λόγου* auszutauschen.

[2]) Fr. 2. Was unter 3 folgt, bildet mit dem hier unter 2 angeführten einen Spruch; obwohl letzteres thatsächlich erst nach dem in 3 Gegebenen folgt, also die zweite Stelle einnimmt, habe ich mir doch aus leicht erkennbaren Gründen hier diese Umstellung erlaubt.

[3]) Fr. 92.

[4]) HERAKLIT von Ephesus. Acta societatis philologiae Lips. Tom. III. 1873. S. 17 ff.

boten, wenn wir den in Fr. 92 bei BYWATER (in unserem Verzeichnis No. 4) überlieferten Spruch ins Auge fassen. Abgesehen davon, dass eine gemeinsame Rede einen ziemlich prekären Gedanken abgiebt, so fordert der parodieartige Kontrast, der dem Spruche seinen Charakter verleiht, dass im *λόγος* eine mit *φρόνησις* parallele Vorstellung ausgesprochen sei, wie im *ξυνῷ* eine dem *ἰδίην* korrespondierende Grösse[1]). Aber der *φρόνησις* entspricht *λόγος* in einer anderen Bedeutung als „Wort". Ein gewisser Leitfaden aus den Schwierigkeiten scheint allerdings vorzuliegen in einer Bemerkung des ARISTOTELES[2]), nach welcher HERAKLIT seine Schrift mit dem Spruche eröffnet haben soll[3]): *Τοῦ δὲ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί, ἀξύνετοι κτλ.* Und im Anschluss hieran bestimmt ZELLER[4]) den Begriff dahin: Bei dem Logos sei zunächst an die Rede, zugleich aber auch an die in ihr ausgesprochene Wahrheit zu denken. Diese Doppeldeutigkeit soll nach ZELLER — so viel ich sehe — der Verfasser selbst beabsichtigt haben. Hiergegen aber ist einzuwenden, dass der Begriff von Logos anderswo bei HERAKLIT zweifelsohne einen ausgeprägten Inhalt hat, wie wir uns bei unseren Erörterungen über *λόγος ξυνός* überzeugt haben. Steht die Bedeutung uns fest bei dem Satze: *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ . . . . κτλ*, so klingt damit zu auffallend der andere *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεί* zusammen, als dass es sich empföhle, hier einen solchen Gedankenunterschied zu statuieren. Und was die Bemerkung des ARISTOTELES anbelangt, so sind wir nun einmal bei dem Verlust der herakliteischen Schrift *(περὶ φύσεως)* ausser stande kontrollieren zu können, inwiefern sie nicht nur relativ gilt. Wie die Worte lauten, scheinen sie nicht absolut an der Spitze gestanden haben zu können. Man vermisst etwas, worauf eben dies *τοῦδε* sich beziehen könne[5]). Und das Ganze müsste dann, wie mir scheint,

[1]) Ähnlich HEINZE S. 55.

[2]) Rhet. III. 1407 b. *Τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος, φησὶ γάρ. Τοῦ λόγου κτλ.* Sext. Emp. adv. Math. VII. 132 *ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον φησί. Τοῦ λόγου κτλ. περιέχον* ist wohl aufzufassen als ein dem HERAKLIT überhaupt nicht angehöriges Wort, mit welchem Sextus HERAKLITS *λόγος* wiedergegeben haben will. Siehe später.

[3]) Das oben angeführte Fragment 2 bei BYWATER.

[4]) Philosophie des Griechen V. Aufl. I. 2. 630 fg. Anm.

[5]) Es kommt ja im folgenden keine Explikation, wie der Gedanke im Vorangehenden gar nicht vorbereitet wäre. Noch viel weniger empfiehlt es sich, den ARISTOTELEStext gutzuheissen, wonach *τοῦ δέοντος* zu lesen wäre.

anders konstruiert gewesen sein. Anstatt *τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ* etwa *τοῦ λόγου αἰεὶ ὑπάρχοντος*. Ich halte es für wahrscheinlich, dass die allerersten Worte den Logos irgendwie thematisch genannt haben, daneben eine Andeutung davon gaben, dass HERAKLIT seine Gedanken auf diesen Begriff stützte. Weil aber erst an unseren Satz eine förmliche Auseinandersetzung des HERAKLIT sich anknüpft, ist das vorangehende von den späteren Philosophen ausser Betracht gesetzt und solcherweise uns in Wegfall gekommen.

Es zeigt sich nun auf diese Weise, dass jeder Versuch für den Logos bei der Bedeutung Wort, Rede stehen zu bleiben, unzureichend ist. Will man der herakliteischen Anwendung des Wortes gerecht werden, bleibt nichts übrig als anzuerkennen, es habe das Wort bei unserem Ephesier die Bedeutung von Vernunft. Nur muss man nicht modernisieren und bei dem Philosophen des 5. Jahrhunderts v. Chr. suchen, was das Erzeugnis eines anderen philosophischen Zeitalters ist. Es heisst eine falsche Bahn einschlagen, wenn z. B. LASSALLE[1]) den Logos so interpretiert: Er sei die als inneres vernünftiges Gesetz des Daseins ausgesprochene prozessierende Identität der Gegensätze selbst . . . die Idee der Existenz selbst. So konnte HEGEL sprechen. So hat HERAKLIT nicht gesprochen[2]). Auch ist es schief, mit PFLEIDERER[3]) von einem objektiv hypostasierten Sinn des Wortes zu sprechen, welcher schon bei HERAKLIT vorkommen soll, wie das Wort in dieser Bestimmtheit bekanntlich später eine Hauptkategorie der Stoiker bildet. Aber es bleibt doch immerhin die Bedeutung von Vernunft als die adäquateste festzuhalten. Wenn man sich dagegen sträubt, dies gutzuheissen, dann rührt das gewöhnlich wohl von der Vorstellung her, es sei ein solcher Begriff der Zeit HERAKLITS nicht

[1]) Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus 1858. S. 322.

[2]) Übrigens zeigt sich eben an diesem Heraklitausleger, wie unumgänglich notwendig eine nüchterne Analyse des Begriffs selbst ist. Der Mangel hieran verwickelt LASSALLE in Widerspruch mit sich selbst. Die typische Übersetzung LASSALLES für den herakliteischen Logos ist Vernunftgesetz und zwar mit specieller Hervorhebung des zweiten Gliedes der Wortzusammensetzung, des Gesetzes. Zu Grunde liegt hierfür die Vorstellung von „sammeln" und „abstrahieren", was sich auch etymologisch erhärten lässt. Dies hindert ihn jedoch nicht, von der prägnanten Bedeutung „Wort" auszugehen und sodann den Logos bei HERAKLIT in eine ziemlich unkritisch gewonnene Verbindung mit Zendavestas Honover zu setzen.

[3]) Die Philosophie des HERAKLIT von Ephesus im Lichte der Mysterienidee 1886 S. 234.

zuzumuten, zumal dies einen zu weiten Horizont für einen zu beschränkten Kulturboden bezeichne. Diese Voraussetzung aber ist falsch. Die Vernunft als Begriff und zwar als spekulativer hat einen parallelen Lauf mit den Worten, die in der Sprache dem Nachdenkenden zu Gebote standen: Im Griechischen *νοῦς, φρόνησις, ἐπιστήμη* u. s. w. Auch *λόγος*. Es ist unbegründet, wenn SCHUSTER[1]) in Abrede stellt, dass zur Zeit HERAKLITS für dieses Wort die Bedeutung von Vernunft schon im Gebrauch gewesen sei. Einen Beleg für die Richtigkeit unserer Behauptung giebt uns HERAKLITS ungefährer Zeitgenosse PARMENIDES. In den Fragmenten seiner Schrift *περὶ φύσεως*[2]) kommt dieser auch auf das Wahrheitskriterium zu sprechen, indem er seine eigenen Sprüche dem Nachdenkenden empfiehlt. Den unsicheren Weg, den die blinden Augen, die tauben Ohren und das Gerede anweisen, soll man nicht einschlagen, sondern *λόγῳ* beurteilen, was er vorgeführt hat[3]).

Aber was viel mehr ist, HERAKLIT selbst gebraucht ausser in den schon angeführten Stellen das Wort auf eine Weise, die unsere Auffassung entschieden rechtfertigt. Über die Bedeutung von „Wort“ hinaus und auf die hier angenommene Bedeutung von *λόγος* führt schon die Wendung *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος*, die in einem herakliteischen Spruch[4]) vorkommt. Derselbe lautet: *Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.*

HEINZE giebt hier eine Erklärung[5]), welche ich nicht für richtig halten kann. Er legt dem *λόγος* seine prägnanteste Bedeutung bei[6]) und lässt aus dieser Stelle hervorgehen, dass *λόγος* geradezu für *πῦρ* gebraucht und als ein Stoff gedacht wird. Den Sinn giebt er folgendermassen wieder: „Das Meer verflüchtigt sich und wird gemessen, das heisst es verwandelt sich nach Massen in denselben Logos, also (?) in dasselbe Feuer, von welcher Beschaffenheit es vorher war, ehe es selbst entstand.“ Aber sollte wirklich Logos nur ein beliebiges Alternat für Feuer sein, so musste sich dies aus

---

[1]) Oben citierte Abh. S. 20.

[2]) Zusammengestellt von KARSTEN Phil. Graec. I. 2.

[3]) V. 53 ff . . . . *κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

[4]) CLEM. Al. Strom. V. 599 D. citiert bei EUS. Prop. Ev. XIII. 676 c. Bei BYWATER Fr. 23.

[5]) S. 24 fg.

[6]) Dass das Wort bei HERAKLIT ausschliesslich so aufgefasst werde, ist ausgeschlossen durch die Tirade in Fr. 18 *Ὁκόσων λόγους ἤκουσα κτλ.*

andern Erscheinungen im herakliteischen System ergeben, was aber thatsächlich nicht der Fall ist. Und auch so wäre der Ausdruck, dass das Meer sich in Logos umgestaltete, ebenso inconcinn, als ob die Könige, die nach einem herakliteischen Spruch[1]) den *πόλεμος* zum Vater haben, sich wiederum in Krieg verwandeln sollten. Die harmonisierende Tendenz dieser physischen Maxime wird auch durch eine so schwerfällige Gedankenkonstruktion eingebüsst. Näher liegt es, in diesem Spruche eine für HERAKLIT eigentümliche Neigung zu erkennen, diejenige nämlich, die reine unstörbare Identität zu veranschaulichen. Es entspricht somit der Ruhe des Gedankens am besten, wenn die Worte nur eine schlichte Ähnlichkeit besagen sollen. Böse und gut ist eins, der Weg nach oben und unten: So auch der Prozess, den das zu *θάλασσα* umgestaltete Wasser durchläuft, gerade derselbe wie vorher[2]). Ich fasse *λόγος* hier als ratio auf[3]). Es heisst hier: Secundum eandem rationem, oder vielmehr eandem in rationem qualis, indem statt des gewöhnlichen *κατὰ* hier das *εἰς* eingetreten ist, was als Nachwirkung der den vorangehenden Verben (*διαχέεται κ. μ.*) involvierenden Bewegungsvorstellung zu betrachten ist[4]), eine logische Attraction, die dem Griechischen eignet[5]).

Wie man sich aber auch die Worte zurecht legen mag, immer sind wir damit über die Bedeutung „Wort“ hinausgewiesen. Und auch bei unserer Fassung dieser Stelle liegt die Entwickelung des zu erzielenden Begriffs (Vernunft) völlig mit dem festgestellten auf einer Linie, etwa nach der Skala: Weise, Regel, Formel, Norm auf mechanischem wie auf intelligiblem Gebiete.

Dem aber tritt zur Seite eine Äusserung HERAKLITS, in welcher er unter Anwendung unseres Wortes, *λόγος*, geradezu von der

---

[1]) Fr. 44. *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς.*

[2]) Es wird bei dieser Auffassung ohne weiteren Belang sein, ob man *γῆ* unter den Worten mitzählen lässt, oder ob man das kritisch verdächtige Wort streicht.

[3]) Wäre ZELLERS (I. 2. 690 Anm.) Auffassung richtig, wenn er die Übersetzung „zu derselben Grösse“ liefert, dann wäre doch, wie HEINZE bemerkt, *ὁκόσος* und nicht *ὁκοῖος* zu erwarten. Aber es wird sich wohl überhaupt hier nicht um ein Mass handeln, sondern um einen Modus.

[4]) Man vergleiche PLATONS Rep. I. p. 353 CD. Auch hier heisst *λόγος* nicht Mass. Und doch heisst es *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον*. Voran geht *τίθεμεν*.

[5]) Vgl. KÜHNER, Ausf. Grammatik d. gr. Sprache. 2. Aufl. Zweite Abteilung § 448 (cfr. § 447).

Vernunft eines Mannes spricht. Nach DIOGENES Laert.[1]) hat er nämlich gesagt: *Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.* Eine Illustration seiner Behauptung, mithin einen Beleg dafür, dass BIAS mehr von dem *λόγος* besessen hat, liefert HERAKLIT durch Mitteilung eines scharfsinnigen Wortes, welches derselbe gelegentlich gesprochen haben soll.

Kehren wir nun mit diesem kritischen Ergebnis zu unserer viergliedrigen Tabelle der herakliteischen Sprüche zurück, um daraus ein Totalbild von dem begrifflichen Inhalt dieser Vernunft zu gewinnen, so sehen wir folgendes:

Ad 1[2]). Von dem menschlichen Individuum mit seiner apriorischen Irrtumsfähigkeit weist HERAKLIT hier auf den *λόγος* als auf etwas, aus dem man über eine thatsächlich existierende Allweisheit Gewissheit erlangen könne. Für die Vernunft giebt dies die Charakterbestimmung, dass dieselbe sich für die Gehörleistenden eröffnet, mithin dass sie selbstmitteilbar ist (*τοῦ λόγου ἀκούσαντας*), und ferner dass sie durch diese Mitteilung eine rationale Weltanschauung gewährt: Einsehen, dass Eins alles weiss, kann nur vermittelt gedacht werden durch anschauliche Belege dieser Weisheit, d. h. hier durch das vernünftig eingerichtete Universum[3]).

Und diese beiden Züge, dass der *λόγος* sich selbst mitzuteilen vermag, und dass er universell ist, finden wir auch in den angereihten Sprüchen. Das erstere liegt in der Form, ist die logische Voraussetzung der kontrastweise ausgesprochenen Rüge. Das zweite Moment, die Universalität im Geschehen, in der Zeit und der Verbreitung im allgemeinen bildet den wörtlichen Kern dieser Sprüche, nämlich:

2) Alles[4]), was die Welt des Geschehens aufzeigt, trägt das Gepräge (*γιν. κατά*) von dieser Vernunft.

3) Dieselbe[5]) thut sich fortwährend kund; niemals bleibt sie

---

[1]) I. 88. Bei BYWATER Fr. 112.

[2]) Der Spruch lautet ja: *Οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφόν ἐστι ἓν πάντα εἰδέναι.*

[3]) Mit *ἓν* ist zweifelsohne Gott gemeint (Cfr. die oben S. 229 gegebenen Aussagen HERAKLITS über Gottes einzig stehende All-Einsicht). Das neutrale *ἓν* hält den Spruch konsequent auf rein begrifflichem Boden. Feiner stilistischer Zug des grossen Dialektikers!

[4]) *Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι κτλ.*

[5]) *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.*

verborgen, so dass etwa damit der Unverstand der Menschen entschuldigt werden könnte.

4) Allgemein[1]) und demnach allen Menschen zugänglich hätte sie vollends mit Recht auf allseitige Beistimmung Anspruch machen können. Und wenn „die Vielen" leben, als hätten sie eine Privatvernunft (*ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν*), dann ist das eigentlich ein thörichter Verstoss gegen den *λόγος*, der als *κοινός* auf alle sich bezieht. Letzterer Satz fügt ein neues Element hinzu, insofern derselbe mehr als die übrigen eine innere naturgemässe Korrespondenz zwischen diesem *λόγος* und dem individuellen menschlichen Vernunftgeist hervorhebt. Jedoch kann gut die Rede sein von einem erwarteten Einfluss der Vernunft im All auf die menschliche Vernunft, ohne dass damit eine völlige Identität ausgesprochen wäre, so dass etwa schon HERAKLIT den menschlichen Geist nur für eine modifizierte Ausgestaltung des Weltlogos angesehen habe. Es darf nicht unbeachtet gelassen werden, dass im zweiten Gliede der Parallelen nicht *λόγος*, sondern ein anderes Wort mit *φρόνησις* den Platz eingenommen hat. Jedenfalls scheint es sehr gewagt, auf diese Möglichkeit der Interpretation hin von einem psychologischen Logos in stoischem Stile bei unserm Ephesier zu sprechen, besonders da es nicht behauptet werden kann, es fehle in den uns vorliegenden Sprüchen ganz an Erscheinungen, die gegen diese Auffassung eintreten können[2]).

Lassen wir es dabei stehen, wozu uns die Worte unwidersprechlich Anrecht geben: Es giebt nach HERAKLIT im System des Kosmos eine objektiv vorhandene Vernunft, nach dieser eingerichtet und intellektuell beherrscht tritt uns die Welt sichtlich entgegen, ununterbrochen macht sie sich geltend und drängt sich ihrem gemeinsamen Charakter gemäss dem menschlichen Bewusstsein so auf, dass der Mensch nur irrtümlicher Weise ein von ihr abweichendes Regulativ, etwa eine Separat-Vernunft, beansprucht.

Zur genaueren Charakteristik unseres Begriffs sollen noch ein paar Eigentümlichkeiten besprochen werden.

[1]) *Τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσι οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίην ἔχοντες φρόνησιν.*

[2]) So wäre z. B. in diesem Falle in seinen ästhetisch-ethischen Anschauungen ein systematischer Griff gemacht, den wir sonst eben bei ihm so völlig vermissen. Ferner in Fr. 112 hätte man, wenn die Voraussetzung stichhaltig wäre, eine andere Redaktion des Gedankens erwarten sollen. Anstatt *['Εν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο] . . . οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων* etwa mit dem Artikel: *οὗ πλέων ὁ λόγος* oder besser: *ᾧ πλέον τοῦ λόγου.*

Die Singularität des Logos erhält eine besondere nähere Beleuchtung durch das specielle Verhältnis, in welches derselbe gebracht worden ist zum Subjekt des Verfassers selbst und seine vorliegende Aufgabe, zumal in den meisten Sprüchen: Ein Umstand. der unserem Ephesier beinahe den Charakter eines Propheten verleiht. Nicht ich bin der Wortführende, sondern es ist Jahve der spricht, lautet es bei den hebräischen Propheten. Nicht auf mich, sondern auf *λόγος* habt ihr zu hören, heisst es hier[1]). So beschränkt der begriffsbestimmte Spielraum des Logos bei HERAKLIT ist, so absolut ist seine Souveränität. Und doch ist näher angesehen sein eigener Geist dem Logos völlig kongenial. Es ist mehrfach überliefert, welch eine sublime Vorstellung HERAKLIT von der Tiefe seiner eigenen Erkenntnis genährt hat[2]). Dasjenige, wofür die Menschen im grossen und ganzen blind sind, hat er eingesehen. In einem von den oben angeführten Sprüchen lässt er sich über das Selbstzeugnis des Logos und seine eigenen Erörterungen in einem Atemzuge aus: Logos ist aus allem Geschehenen ersichtlich, die Menge steht dem allen stumpfsinnig gegenüber, er setzt es auseinander, und bezeichnet es, wie es ist[3]). So verläuft die Sache im dreifachen Rhythmus. Mit stolzem Selbstbewusstsein lässt er durchblicken, dass er Worten, wie denjenigen, die er abzugeben hat, keinen geringen Einfluss zutrauen kann. Es wird, nachdem sie ausgesprochen sind, ein Umschlag eintreten müssen. Die dem Logos gegenüber verschlossenen Unverständigen werden auf die Länge nicht mehr so sein können[4]). Doch die dem Vieh ähnliche, lediglich dem Sinnlichen zugethane Masse natürlich ausgenommen[5]).

Dieses Phänomen ladet zu vielerlei Erwägungen ein, denen wir uns aber hier werden entziehen müssen. Nur sei bemerkt, wie die schon oben angedeutete Folie des Begriffs bei HERAKLIT

---

[1]) Fr. 1. [2]) Siehe die Belege bei BYWATER Anm. zu Fr. 80.

[3]) Oben citierte Fr. 2. *κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισι ἐοίκασι . . . . καὶ ἔργων τοιουτέων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι . . . . . φράζων ὅκως ἔχει.*

[4]) Oben citierte Fr. 2. *Τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γιν. ἀνθρ. καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον.* Aber nachher! Interessant ist hier die innere Symmetrie der Anschauungen. Die Rolle seiner Person und der Zusammenhang der Sache laufen völlig parallel:

Er fühlt sich mit seiner Einsicht isoliert . . . . doch Menschen werden zur Einsicht kommen müssen. Niemand hat eingesehen, dass das *σοφὸν* völlig *κεχωρισμένον* ist (Fr. 18) . . . . jedoch ist *ξυνὸν πᾶσι τὸ φρονέειν.* Fr. 91.

[5]) Fr. 111. *οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.* Cfr. Fr. 2 Schluss.

sich aufs neue bestätigt, indem wir auf solche Weise sehen, wie seine Logosidee ihre Energie durchaus aus dem ästhetisch-ethischen Zusammenhang schöpft. Auf dasselbe führt auch eine andere formale Beobachtung, die wir den zu Gebote stehenden Sprüchen entnehmen. Durch Heranziehung ethischer Bestimmungen haben wir den Weg von HERAKLITS Physik zu unserm Hauptthema gesucht. Die formelle Eigentümlichkeit, die wir hervorheben wollen, ist hiermit übereinstimmend diese, dass sämtliche hierher gehörige Sprüche eine Rüge direkt aussprechen oder indirekt involvieren. Letzteres ist der Fall bei dem zuerst angeführten Spruch in der oben (S. 232) angeführten Tabelle, auf welche ich verweise; die Rüge verbirgt sich hier in der Verwahrung einer als möglich gedachten Entschuldigung (*οὐκ ἐμεῦ ..... ἀκούσαντας*) und in der indirektenAufforderung zu einer Einräumung (*ὁμολογέειν ... σοφόν ἐστι*). Durchgehend steht das Wort in einer Rede voll ethischer Entrüstung. Niemals finden wir das Wort rein thetisch genannt, etwa als Subjekt einer selbständigen philosophischen Didache, sondern konstruiert in untergeordnetem Satzverhältnis fügt sich das ästhetisch gefärbte Wort ein als prägnantes Glied seiner ethischen Technik. Als Motto über die Betrachtungen HERAKLITS, in welche der Logos eingeflochten ist, kann man vielleicht einen Spruch des Ephesiers selbst aufstellen, in welchem er sagt: Lasset uns nicht, wenn wir uns über die grossen Sachen verständigen wollen, Verfängliches herzubringen[1]).

Hiermit stimmt schliesslich noch ein Umstand überein. Neben der geringen Zahl von Logos-nennenden Sprüchen, die durchaus denselben Charakter tragen, reihen sich andere, in denen genau derselbe Gedanke sich geltend macht, aber nicht mit der Bezeichnung von *λόγος*, sondern auf andere Weise, mit anderen Worten: Ein Umstand, der mit wünschenswerter Unzweideutigkeit zu erkennen giebt, dass wir es mit einer allgemeinen, tief aufgefassten Idee, und nicht mit einem neu ausgestalteten Philosophumenon zu thun haben. Der Verfasser gebraucht das Wort *νοῦς* und verknüpft dasselbe mit *τὸ ξυνόν* wie er a. a. O. den *λόγος* damit verbinden will[2]). Eine ähnliche Rolle kann bei ihm *φρόνησις* übernehmen[3]).

[1]) Fr. 48. *Μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλώμεθα.*

[2]) Fr. 91. *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ.* Vgl. Fr. 16 und 111, n welchen man gleichfalls das Wort findet.

[3]) Das öfters oben angeführte Fragm. 91. *Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.* Cfr. *δίην φρόνησιν* in Fr. 92.

Interessant ist das 19. Fragment bei BYWATER. Der Gedanke, den wir bei dem oben angeführten Fragment 2 berührt sahen (*γενομένων . . . . πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*), finden wir ausgeführt, hier aber nicht in Verbindung mit *λόγος*, sondern mit *γνώμη* gebracht. Den Text, der eine reiche Menge von Konjekturen erfahren hat, giebt DIOGENES LAERT. IX, 1 so:

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἧτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

Ich möchte hier vorschlagen, *ἦ τοι μήν* zu lesen. Es käme dann ein schlichter harmonischer Ausdruck für einen mit kontemplativem Ernst ausgesprochenen Gedanken heraus. Der Spruch wäre dann so zu redigieren: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἦ τοι μὴν κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Die Beteuerungspartikeln entsprechen hier der auf das Zukünftige[1]) gehenden Zuversichtlichkeit des Lesers, welche hervorgerufen werden soll[2]). *Γνώμη* in der Bedeutung von absoluter Intelligenz rechtfertigt sich etymologisch. Vergleicht man das Wort mit *λόγος*, so könnte man sagen, dass *γνώμη* den Begriff mehr seinem substantiellen Inhalt, *λόγος* mehr seinem formalen Wesen nach wiedergiebt. Aber irgend eine genauere erkenntnistheoretische Distinktion haben wir kaum als vorhanden anzunehmen. Materiell fallen diese Worte zusammen. Es fragt sich dann, ob wir nicht hiermit für unsern Begriff eine neue Funktion anzuerkennen haben: Derselbe tritt ja als eine weltregierende Macht hervor. Jedoch wird hier in Betracht gezogen werden müssen, wie der Satz komponiert ist. Woran es dem Verfasser zunächst liegt, ist nicht sowohl die Allherrlichkeit der Welt-Gnome hervorzuheben, als vielmehr die Menschen anzutreiben, dieser sich selbst bezeugenden Gnome die Erkenntnis zu öffnen (also wieder eine ethische, keine didaktische Tendenz), und diesen Antrieb verstärkt er durch die Perspektive, die er seinem Begriffe

---

[1]) Es liegt hierin der Sache gemäss ein gewisses dramatisches Element. Dasselbe Phänomen zeigt ein anderer Spruch bei HERAKLIT, der um so viel wichtiger für uns wird, als er einen völligen Ideenparallelismus bietet, nämlich BYWATER Fr. 26. *Πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινέει καὶ καταλήψεται.* Futurum. Es wird Oberhand gewinnen.

[2]) Es liegt bei solchen Wendungen ein gewisser Affekt zu Grunde. Vgl. R. KÜHNER, Ausf. Grammatik der griech. Sprache, 2. Aufl. Zweiter Teil. Zweite Abteilung S. 704. Dies *τοι*, welches hier doppelt verstärkt auftritt, wird besonders häufig bei der Anführung von Allgemeinsätzen und Sentenzen gebraucht.

anfügt. Auch in dem rühmenden Zusatz verrät sich der rhetorisch-plastische Charakter, indem es *κυβερνᾶν* — steuern, dirigieren, nicht etwa *κρατεῖν* oder *κυριεύειν* heisst. Zeugt erst die Welt von einer ihr imprägnierten Vernunftmässigkeit, so kann dieselbe nicht umhin, im Gang der Dinge (cfr. *πάντα διὰ πάντων*) ihre charakterbestimmende Signatur aufzuweisen. Viel mehr ist wohl den Worten nicht zu entnehmen. Nicht zu weite Folgerungen zu ziehen, warnt uns ein schon früher angeführter Spruch, der denselben plastischen Typus aufzeigt, nämlich BYWATER, Fragment 28. Wenn es hier vom *κεραυνός* heisst, dass er für *τὰ πάντα* den *οἴαξ* (Griff am Steuerruder) führt, dann ist der Sinn offenbar mehr symbolisch als mechanisch. In unserem Spruche ist nun spekulativ ausgedrückt etwas, wofür HERAKLIT sonst theologisch den Gott einführt[1]). Wer die mit solcher Macht ausgestattete *γνώμη* kennt, der hat *ἓν τὸ σοφόν* inne; aber dies *ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον* kann auch Gott genannt werden.

So hat uns die Analyse methodisch schon öfter zu einer begriffsunterscheidenden Kritik geführt; diese aber bekommt ihre bedeutungsvollste Anwendung, wenn die Untersuchung jetzt weiter zur Diskussion über die Grenzbestimmungen unseres Begriffs fortschreitet.

III.

Die HERAKLIT-Ausleger haben sich bis jetzt einer ziemlich vollkommenen Einstimmigkeit erfreuen können, auch wenn sie das Verzeichnis der bei HERAKLIT mit *λόγος* zusammenfallenden Wendungen ganz umfangreich gegeben haben. Man hört, der *λόγος* sei ein und dasselbe mit

πόλεμος und der ewigen Bewegung
τὸ δίκαιον
εἱμαρμένη
τὸ περιέχον
ἀναθυμίασις und vor allem mit dem herakliteischen
πῦρ [2]).

Allerdings eine ziemliche Reihe von Identitäten!

Es ist indessen sehr begreiflich, wie man zu dieser bunten Einheit gekommen ist. Man findet sowohl bei HERAKLIT beinahe

---

[1]) Siehe oben S. 229 fr. 65.

[2]) Beispiele HEINZE: S. 11. 16. 18. 24 u. a. O. Doch mitunter in reservierter Weise.

dieselben Prädikate verschiedenen von diesen Gliedern beigelegt, wie es späteren hellenischen Interpreten als Thatsache gilt, dass das eine nur ein beliebiges Alternat für das andere sei; zwei Umstände, die immerhin eine gewisse Möglichkeit für ein ähnliches Begriffsverhältnis abgeben. Jedoch halte ich es für durchaus unwahrscheinlich, dass dem auch in der Wirklichkeit so sei, und dass man dem Ephesier mit der Annahme einer solchen Homousie der Idiome gerecht werde.

Fangen wir mit den wichtigsten Begriffspaaren an, und wir werden alsbald in mehreren Beziehungen die übrigen Punkte prinzipiell beantwortet haben.

Es hat bis jetzt beinahe als Axiom gegolten, es sei bei HERAKLIT Feuer und *λόγος* ganz dasselbe. Das eine Wort nimmt ohne weiteres die Rolle des andern auf; am allerkühnsten aber spricht sich die mutmassliche Begriffseinheit in der Bezeichnung Feuer-Logos aus.

Hierfür kann man sich auf die späteren Philosophen berufen. Sie gebrauchen, wenn sie des herakliteischen Systems gedenken, häufig beide Beziehungen durcheinander. Es gilt dies vorzüglich von den Stoikern. Allein für diese hat *λόγος* sich krystallisiert und bezeichnet in ihrer philosophischen Anschauung ebenso den Schwerpunkt, wie bei HERAKLIT sein Feuer. Wenn man nun weiter bei HERAKLIT dies geheimnisvolle Wort antraf, ist es litterarisch sehr leicht zu verstehen, wie diese Oscillation der Begriffe zu stande gekommen ist. Schwer in die Wagschale fällt, dass PLATON und ARISTOTELES, ob sie wohl öfter herakliteische Sätze erörtern und wohl auch von seinem Feuer sprechen, doch uns nichts von einer solchen Identität wissen lassen. Es wäre auch an sich nichts Auffallendes darin, wenn dann und wann ein späterer Leser des herakliteischen Werks den wahren Charakter von dem oft paradox sprechenden *σκοτεινός* unter den Philosophen verfehlt hätte, wie es ja überhaupt die Art späterer Missverständnisse ist, heterogene Elemente zusammenzuschweissen und auch von dem so entstandenen Gedankenchimären einen begrifflichen Sinn zu verlangen.

Angeführt sind ferner in den vorhandenen Bruchstücken selbst angebliche Berührungen unter den zwei Begriffen von solcher Art, dass diese Annahme nahe liegt. Das Feuer, welches den Urgrund der Erscheinungen und das Grundwesen alles Bestehenden ausmacht, ist auch mit einer entsprechenden Macht ausgestattet. Im

Blitze steuert dasselbe alles, und wie dasselbe scheidend an alles herantritt, so soll es die Oberhand bekommen[1]) etc. Mehr oder minder ästhetische Variationen des Gedankens vom Weltprinzip der physischen Ursächlichkeit!

Nun werden ähnliche Prädikate aber auch dem *θεῖος νόμος* beigelegt und der *γνώμη*. Allein wie wir gesehen haben — diese Sprüche tragen einen andern Charakter und bewegen sich auf einem von dem physischen durchaus verschiedenen Boden. Und was den Logos anbetrifft, so lässt sich kein einziger Zug aufweisen, der dem Begriff ein Element von Ursächlichkeit[2]) verleihen sollte. Dem Etymon des Begriffs nach beschränken sich die Prädikate darauf, zu besagen, dass der *λόγος* immer ist, und ferner etwas über alles Entstehende sich Erstreckendes, endlich dass er gemeinschaftlich (*κοινός*) und von einem dem menschlichen Begriffsvermögen correlaten Wesen ist. Aber von Ursächlichkeit, etwas mit dem pangenetischen Feuerprinzip Identischen, findet sich keine durchschlagende Stelle[3]).

Endlich erheben sich — die Sache unter allgemeinem rationellen

---

[1]) Siehe das S. 241 Anm. 1 angeführte Citat Bywater Fr. 26.

[2]) Es leuchtet ein, dass eben in diesem Begriff die gemeinsame Basis für *πῦρ* und *λόγος* im Falle zunächst zu suchen wäre.

[3]) Gewöhnlich sucht man für die entgegengesetzte Auffassung einen Beleg in der Stelle, auf welche die oben gegebene Darstellung sich bezogen haben will mit den Worten: „über alles Entstehende sich Erstreckendes", nämlich Fr. 2. *Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε.* Aber nur mit Hilfe einer falschen ungrammatischen Exegese. Der gesuchte Sinn würde vorliegen hiesse es: *πάντων ὑπὸ τοῦ λόγου ποιηθέντων* oder *γιν. διὰ τοῦ λόγου.* Dagegen hat *κατὰ* mit acc. wie hier immer entweder die Bedeutung eines sich Ausbreitens über (eines sich Erstreckens) oder die Bedeutung einer Norm, und wenn diese letztere sich der Bedeutung eines Mittels annähern sollte, ist es immer nur so, dass das Wort eine imaginierte Norm abzugeben vermag, zu welcher dann das objectum comparationis sich analog verhält. (Vgl. Kühners Gram. 2. Aufl. Zweiter Teil. Erste Abteilung S. 411 ff. Doch will auch er zu viele Bedeutungen statuieren, und die Gruppierung ist nicht befriedigend, wenn Zweck, Gemässheit und Weise unter die kausale (?) Bedeutung subsummiert wird). Durchgehend entspricht dem *κατά* das deutsche gemäss. Von einer gewissen, wenigstens anscheinenden Ursächlichkeit kann nur da die Rede sein, wo es sich um eine Gemütsverfassung handelt, so z. B. *κατὰ φιλίαν, κατ' ἔχθραν, κατὰ φθόνον* (obwohl es sich auch hier fragt, ob nicht die Vorstellung eine andere sei). Unser Ausdruck sagt demnach nicht mehr und nicht weniger, als dass alles schon in seinem Entstehen mit dem Stempel der Vernunft geprägt wird und somit der *λόγος* schon von vornherein alles eigenschaftlich mitbestimmt. Der Gedanke ist tief, aber noch nicht metaphysisch konstruktiv.

Gesichtspunkt betrachtet — Bedenken gegen eine derartige durchgeführte Vermischung, wie sie gewöhnlich gutgeheissen wird.

Das Psychische und Physische bei HERAKLIT ist nicht bloss analog, sondern identisch, heisst es bei TEICHMÜLLER[1]). Logos materiell gefasst, ist das Feuer, und das Feuer vergeistigt, ist der Logos, behauptet HEINZE[2]). Allein der Gedanke, der sich in *λόγος* einkleidet, ist nun einmal nicht materiell, sondern intellektuell, und ebensowenig kann man aus dem Feuer, und sei es in höchster Potenz vergeistigt, Vernunft herausbringen. Wir können es nicht, und es fehlt, was uns überzeugen könnte, HERAKLIT habe den anschauungsleeren Gedanken herauspeinigen wollen[3]).

Es kann uns demnach nicht als richtig gelten, eine Identität[4]) anzunehmen zwischen dem *λόγος* und dem mechanischen Prinzip, einer elementaren Naturkraft, der die Gegenstände ihre Existenz verdanken. Aber indem der Verfasser den vorliegenden Prozess ansieht, merkt er sich, dass eine Vernunftmässigkeit sich im grossen Verlaufe geltend macht, eine Vernunftmässigkeit, die auch für die Art und das Endergebnis aller zukünftigen Geschehnisse bürgt.

Noch ist auf eine Stelle einzugehen. Sie findet erst hier ihren Platz, weil in ihr auch von einem neuen Wort, dem *περιέχον* gesprochen wird. Die Stelle findet sich bei SEXTUS Empir. adv. Math. VII, 127, und es heisst in diesem Zusammenhang, HERAKLIT halte das *περιέχον* für vernünftig. Dieser Punkt erledigt sich aber schon dadurch, dass das bei den Stoikern geläufige Wort *περιέχον* durchaus nicht für herakliteisch zu nehmen ist[4]). Das Haupt-

[1]) S. 74. [2]) S. 24.

[2]) Ein wirkliches Medium zwischen den beiden Vorstellungen, von denen jede für sich ein Centrum polar-entfernter Ideenbereiche bezeichnet, könnte man im Licht suchen, und wirklich finden wir bei späteren Logosphilosophen das *φῶς* in hypostasierter Form geradezu als terminus technicus. Aber wiederum bezeichnend ist es, dass HERAKLIT für eine solche Vermittelung kein Bedürfnis gefühlt hat. Das Wort gehört nicht zu dem herakliteischen Glossar.

[3]) Somit muss ich mich auch gegen ZELLER erklären (I. 2 670 ff.). Es wäre zu wünschen, dass dieser Gelehrte diese in die Geschichte der Philosophie so tief eingreifende Frage eingehender erörtert hätte.

[4]) Auch ZELLER bemerkt gelegentlich I, 2 707 Anm. 5, dass SEXTUS das Herakliteische in seiner eigenen Sprache wiedergiebt. Dasselbe kritische Bedenken wegen des *περιέχον* spricht schon LASSALLE aus (305 ff.). Das SEXTUS mit eigenen Worten fortfährt, deutet sich auch in seiner Darstellungsform an (127: *ἀλλὰ κοινὸν καὶ θεῖον (λόγον) τίς δὲ ἐστὶν οὗτος, συντόμως ὑποδεικτέον ἀρέσκει. κτλ.)*

interesse der Stelle knüpft sich aber an die Weise, in welcher dem λόγος oder θεῖος νόμος eine Funktion beigelegt wird, die sonst dem πῦρ oder der ψυχή[1]) zukommt. Das Bindemittel soll hier die ἀναθυμίασις gewähren, in welcher HERAKLIT nach gut bezeugter Angabe[2]) die ψυχή als thatsächliche funktionierende Wirklichkeit sehen wollte. SEXTUS erzählt uns nun:

Τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδήποτε ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον — dies paraphrasiert SEXTUS dann folgendermassen: *ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες.* Dann weiter 129 *τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. Ἐν γὰρ τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων, χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς.*

Das ganze Stück ist mit seiner Verworrenheit und seinen Widersprüchen so wenig kritisch sicher, dass man sich nicht sehr dazu aufgefordert fühlen kann, viele Worte darauf zu verwenden. Ich bemerke nur bezüglich der Ausdrücke, die er unserm Ephesier zuschreibt, dass es wohl nicht viel besser mit einer λόγος-Einatmung oder λόγος-Einsaugung als herakliteische Lehre steht[3]), als mit der herakliteischen Ursprünglichkeit der kurz darauf folgenden Bezeichnungen περιέχον, λογικόν und νοῦς im Sinne des ANAXAGORAS[4]). Das eine wird so wenig herakliteisch sein wie zugestandenermassen das andere.

Das oben angeführte Verzeichnis gab ferner an, dass λόγος, εἱμαρμένη und τὸ δίκαιον zusammengefasst worden seien. Es mag

[1]) ARISTOT. Metaph. 1, 3. 984 a. *πῦρ . . . . Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἀρχὴν (τίθησι)* vergl. mit de anima 1. 2 16 *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχήν.* Siehe Anm. 2.

[2]) *ψυχὴν εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ῥέον ἀεί.*

[3]) Ich glaube, dass SEXTUS hier unkritisch ein Element aus der Atomistik der herakliteischen Anschauung beigemischt hat. Der materialistische Monismus, der sich hier ausspricht, kommt erst mit DEMOKRIT zum Vorschein in der Philosophie. Cfr ARIST. De anima I 2 404 a. *Καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς, οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν.* Siehe zur Physik DEMOKRITS MULLACH: Democriti Abderitae operum fragmenta. S. 207 und 410. Mystische Sprüche HERAKLITS über den Menschen beim Wachen und Schlafen kann SEXTUS auf den Weg gebracht haben. cfr. BYW. Frr. 77, 78 64. 2.

[4]) Eklatant tritt die Art hervor, wie er mit den verschiedenen Termini umgeht, wenn wir hiermit die Stelle adv. Math. VII 91 (389) vergleichen. Hier wird umgekehrt λόγος dem ANAXAGORAS beigelegt, *ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι.*

nach einer Stelle bei Stobäus, die nicht zu beanstanden ist, für sicher gelten, dass Heraklit von einer *εἱμαρμένη* gesprochen hat, und dass er dieselbe überall zugegen wissen wollte[1]). Aber dies als transzendente Macht auftretende Gesetz gehört als religiös gefärbte Lebensanschauung offenbar einer anderen Gattung von Vorstellungen an als unsere Weltvernunft, welche nicht auf das Verhängnis hinführt.

Und was *τὸ δίκαιον* betrifft, so kommt das Wort bei Platon[2]) in einem so undurchsichtigen Zusammenhang vor, dass es kaum zulässig sein mag, darauf etwas zu bauen. Zuerst: Woher hat Platon das Wort? Schon das steht nicht fest. Das *λεπτότατον*, welches als Prädikat vorgeführt wird, ist vielleicht auch hier natürlicher auf die anaxagoräische Schule mit ihrem *νοῦς*[3]) zurückzuführen als auf Heraklit. Dass *νοῦς*, wie Anaxagoras denselben ausgestaltet hat, auch ein Element von *δικαιοσύνη* besitzen muss, ist selbstredend, und bei dem durchaus freien scherzenden Charakter dieses philosophischen Schwankes von Platon könnte man annehmen, das Wort *δίκαιον* sei gewählt mit vorgreifender Rücksicht darauf, dass *διαϊόν* sich mit demselben reime (mit *νοῦς* geht es ja nicht), wie umgekehrt dies Wort für die ausgebreitete Bewegung gewählt ist mit Rücksicht auf *δίκαιον*. Die folgenden Erörterungen aber legen es nahe zu vermuten, dass hier weder von Heraklit noch von Anaxagoras (überhaupt gar nicht von einem philosophischen *στῦλος*) die Rede sei, sondern von Leuten, die zunächst willkürlich und ziemlich unphilosophisch etwas von jenen gelernt haben wollen und dann das Angeeignete weiter spinnen. Nicht unbeachtet ist der Umstand zu lassen, dass sie nicht genannt sind[4]).

---

[1]) Ekl. I, 178 *γράφει γοῦν (Ἡράκλειτος) ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως.* Wenn es hier ferner heisst *Ἡρ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα*, so ist dies zunächst nichts als eine Paraphrase des Stobäus, die auf seine Rechnung kommt. Der stoisch lautende Schluss des Satzes wird wohl auch den Massstab der Ursprünglichkeit für das Übrige abgeben können.

[2]) Kratylos 412 C—413 D.

[3]) Cfr. Anaxagoras bei Mullach. Fragm. philos. graec. I, 243 ff. Fr. 6. Vom *νοῦς*: *ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων . . . καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει.*

[4]) Soll es nach dem, was wir wirklich in den Sprüchen des Ephesiers besitzen, herakliteisch sein, *τὸ δίκαιον* für die Sonne zu erklären oder sich auf die physische Näherbestimmung des *πῦρ* einzulassen: ob es das Feuer selbst sei oder etwa die Wärme-Substanz des Feuers *(τὸ θερμὸν ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν)*?

HERAKLIT äussert sich gelegentlich über *δίκαιον*[1]) wie über *δίκη*, aber es ist da niemals von irgend einer Ursache oder Offenbarung die Rede, und nichts fordert auf zu einer Kombination mit *λόγος* oder dergleichen.

Endlich ist die Behauptung in Betracht zu ziehen, *λόγος* sei dasselbe wie die ewige Bewegung, der Streit, der Krieg u. s. w. Die Voraussetzung hierfür ist nun, dass *λόγος* mit Gott oder mit *πῦρ* zusammenfiele. Das erste anzunehmen ist willkürlich[2]) und das zweite haben wir ebenso in Abrede stellen müssen. Aber hiervon abgesehen, giebt die Auffassung, *ἔρις* und *πόλεμος* sei mit Feuer (oder Feuer-Logos wie es heisst) ein und dasselbe, Anlass zu prinzipiellen Untersuchungen, die auch für das Verständnis des *λόγος* zuträglich sein muss.

Auch hier kann nicht zugegeben werden, dass die Sprüche die *ἔρις* und den *πόλεμος* ähnlich charakterisieren wie das *πῦρ*. Es sind hier hauptsächlich zwei Äusserungen von HERAKLIT, um die es sich handelt, nämlich

Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι[3]) und

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους[4]).

Es wird aber immer ein Unterschied bestehen müssen zwischen dem produktiven Naturprinzip und dem Prinzip der Modalität, das die scheinbare Verschiedenheit auf ästhetisch befriedigende Weise erklären soll. Das letztere haben wir hier, wie bei HERAKLIT das

---

[1]) Herakliteische Theodicee Fr. 61. *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια.* Was die *δίκη* anbelangt, welcher HERAKLIT in mehreren Sprüchen erwähnt (BYW. 29. 60. 62. 118), so gilt im allgemeinen, was oben von *εἱμαρμένη* bemerkt wurde.

[2]) Hierfür ist nicht Fr. 36 geltend zu machen. Wenn es hier heisst, Gott sei Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden u. s. w., so liegt der paradoxale Sinn auf der Hand. Wer die Gegensätze, wie man sie im Leben antrifft, so gewollt hat, ist Gott, Gott selbst, Er steht dahinter, als Einheit der vielnamigen Verschiedenheiten.

[3]) Fr. 46 bei BYW. oder wie es Fr. 62 lautet: *Εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν.* Dass der *πόλεμος ξυνός* ist, beruht eben darauf, dass die Gegensätze, wie es oben heisst, die schönste Harmonie darstellen müssen. Man bemerke die ethische Tendenz des Spruchs: *Εἰδέναι χρή*, wie derselbe anhebt.

[4]) Fr. 44.

erstere durch das Feuer vertreten wird. Am deutlichsten bestätigt sich dies bei dem ersten Spruche. Vorhanden sind *διαφέροντα*, aber wie dem *ἀντίξουν* das *συμφέρον* als Prädikat beigelegt wird, so müssen auch die disjecta membra der *διαφερόντων* eine Harmonie aufzeigen. Dies ist das Spiel der Eris (*κατ' ἔριν*). Die Eris ist insofern eine Norm des Geschehens; sie beschreibt die Modalität der Pan-Genesis.

Und ähnlich ist die Begriffskonstruktion in dem zweiten Spruche. Die Ausführung zeigt eine doppelte Gruppe von ästhetisch auffallenden Gegensätzen. Fragt man, wie diese so entstanden sind (cfr. *πατήρ*) und wie diese so beharren (nicht umhin können, cfr. *βασιλεύς*), so ist die Antwort: Es ist des Lebens Krieg. So erklärt sich die bunte Erscheinung.

Aber deswegen ist *πόλεμος* nicht für *πῦρ* zu erklären, und demnächst *λόγος* für das „ewige Gesetz der Weltbewegung" zu deklarieren. Man kann höchstens sagen, dass *λόγος* für die intelligible Rationalität bürgt, nach welcher auch die Weltbewegung vor sich geht.

So haben wir uns nicht überzeugen können, dass unser Philosoph mit einer solchen bunten Reihe von Identitäten operiert habe, vielmehr glauben wir annehmen zu dürfen, vorhanden sei ein dem natürlichen Vorstellungsunterschied entsprechender Unterschied der einzelnen Thätigkeiten und des Berufs, der jenen einzelnen Ideen zukommt.

Suchen wir nun schliesslich in einem Resumé zusammenzufassen, was die oben angestellten Untersuchungen für den Begriff des *λόγος* bei Heraklit ergeben.

Es muss zunächst gesagt werden, dass *λόγος* bei Heraklit nicht sowohl einen Paragraphen in seinem Lehrsystem abgiebt[1]), als vielmehr ein Axiom bezeichnet, dass sich als bequeme ästhetische Formel für seine auf das Leben gehende ethische Intuition darbietet. Er hat es eingesehen, dass das Leben von der Vernunft — ich meine die schlichte, klar vorliegende Vernunftmässigkeit — durchdrungen und beherrscht ist. Die Menschen

[1]) Ich erinnere aufs neue daran, wie dies Verhältnis sich auch in der Darstellungsform syntaktisch abspiegelt, indem wir die direkte thetische Form (welche z. B., wenn das *πῦρ* erörtert wird, die typische ist) völlig in den Sätzen vermissen, in denen wir für seinen *λόγος* Aufschlüsse zu suchen haben.

sehen dies nicht gebührend ein. Er macht ihnen deswegen herbe Vorwürfe. Diese seine ethischen Erwägungen und tadelnden Sprüche emanzipieren sich ziemlich von seinen physischen Entdeckungen, in denen er spontan-produktiv arbeitet. Einen Versuch, die zwei Gebiete in Verhältnis zu einander zu bringen, hat er nicht geliefert. Aber in dem Vorhandensein zweier verschiedener Centren (des *λόγος* und des *πῦρ*) darf nicht voreilig ein an sich unmöglicher Widerspruch gefunden werden. Lehrt doch derselbe HERAKLIT, nach welchem die Seele konsequent mit dem Tode erlöschen und somit der allgemeinen Unbeständigkeit des Vergänglichen ihren Zoll entrichten muss, nebenbei eine individuelle Unsterblichkeit. Der Menschen wartet — so verkündet der Ephesier — wenn sie sterben, was sie weder hoffen noch überhaupt ahnen[1]).

Hat man danach zu vermeiden, dass man den *λόγος* das Gebiet des Physischen zu nahe streifen lasse, so muss andererseits anerkannt werden, dass der Begriff wirklich solche Dimensionen annimmt, dass derselbe als kosmisch bezeichnet werden kann. Das inhäriert schon dem Ausdruck *ὁ λόγος ὅδε*[2]). Nur muss man daraus keine Persönlichkeit machen. Persönlichkeit nehmen wir nur da an, wo ein Band vorhanden ist, das alle Elemente des Subjekts dergestalt umschliesst, dass eine selbständige Einheit hervorgeht, und zwar eine solche Einheit, durch welche es möglich gemacht wird, mit individuellem Selbst anderen vernünftigen Wesen entgegenzutreten. Diese Eigenschaften dem herakliteischen *λόγος* beizumessen, liegt keine Ursache vor.

Es entbehrt ferner der Begriff jeder teleologischen Richtung und systematischen Reciprocität, ist überhaupt sehr unentwickelt, wie wir ihn ja auch von HERAKLIT nur zu ethischen Betrachtungen benutzt fanden.

Da die Idee nach unserer Auffassung so geringe Tragweite hat, würde kein pragmatischer Grund vorliegen, neben den heimatlichen Motiven für die herakliteische Produktion auch mutmasslichen orientalischen Wurzeln nachzuspüren. Inwiefern möglicher-

---

[1]) Fr. 122. *Ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσι.* Vergl. ferner Fr. 102. *Ἀρηϊφάτους οἱ θεοὶ τιμῶσι καὶ ἄνθρωποι* und Fr. 101. *Μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι.* Anders können die Worte nicht aufgefasst werden, sollen sie überhaupt etwas ausdrücken. Trotz PATINS Protest. 2. Hälfte seines Programms S. 57 Anm.

[2]) Fr. 92 u. 2.

weise die zoroastrische Lehre als Bildungsferment auf den ephesischen Philosophen eingewirkt haben kann, lässt man vielleicht noch am besten eben so unentschieden, wie die angeblichen Spuren undeutlich sind.

Der Begriff des Logos hat in der kulturweltlichen Ideengeschichte eine lange und bedeutungsvolle Bahn durchlaufen. Der ursprüngliche etymologische Sinn des Wortes hat für die Verwendung des Terminus nicht die Grenzen abgeben können. Von PHILO aus dem rein stoischen Boden erhoben und religiös geweiht, hat das Wort bei dem Verfasser des vierten Evangeliums und nachher bei den patristischen Apologeten eine Weiterentwickelung erfahren, bis die Neuplatoniker den Ausdruck mit ihrer pantheistischen Mystik imprägniert haben, und bei dieser Entwickelung hat *λόγος* das Wort abgeben müssen für manche vielfach über den Rahmen des Etymons hinaus gehende transzendentale Vorstellungen, die in das religiöse und philosophische Denken sich eingebürgert haben. Um so interessanter ist es zu sehen, wie das Wort zuerst — hier bei HERAKLIT — in reiner ungesuchter Einfachheit und Nüchternheit auftritt[1]). Wie unsere Analyse nachzuweisen versucht hat, ist der begriffliche Inhalt des Logos bei HERAKLIT bald erschöpft. Einen bedeutenden Schritt weiter bezeichnet ANAXAGORAS mit seinem *νοῦς*. Hier zuerst reiht sich die Weltvernunft als selbständige a k t u e l l e Weltpotenz in voller Energie[2]) den physischen Weltprinzipien an[3]).

Ferner ist daran zu erinnern, dass bei PLATON das Wort *λόγος* ohne irgend einen solchen Charakter vorkommt, der etwa verraten könne, er habe hier wie sonstwo[4]) einen ideengeschichtlichen An-

[1]) HEINZE scheint mir zu viel zu sagen, wenn es bei ihm (S. 54) von dem Begriff des Logos heisst, dass derselbe so herrschend in das Gebiet der Ethik übergreift, dass von einer Selbständigkeit der letzteren im Grunde nicht die Rede sein kann. Hiergegen das herakliteische Wort (Fr. 121) *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.*

[2]) Vergl. ARISTOTELES: De anima 1. 2. 405b. *Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.*

[3]) Auch den Worten kommt eine ursprüngliche Verschiedenheit zu, die der Verschiedenheit der ersten philosophischen Anwendung korrespondiert. *Λόγος* bezeichnet die gesetzmässige Einheit, in welcher alle Verzweigungen der Rationalität im Seienden zusammengefasst werden können, *νοῦς* ist diese Vernunft reflektiert in einem *νοούμενος*. *Νοῦς* grenzt auch viel näher an den Begriff Gott als es *λόγος* thut.

[4]) Z. B. in Bezug auf die Eleaten und Pythagoreer.

halt gefunden und nehme einen philosophischen Faden auf. Und wie PLATON so sein stagiritischer Schüler. Es sind die Stoiker, die zuerst einen hypostatischen *λόγος* in ihre philosophische Technik hineinweben[1]).

So würde also der *λόγος* bei HERAKLIT zunächst ein Prognostikon der späteren Logosophie bezeichnen, dann wohl auch eine materielle Vorstufe, aber kein formaler Grundriss, welcher für die spätere Entwickelung massgebend sein sollte, ist bei ihm zu suchen, ja nur in sehr beschränktem Umfang findet sich hier ein organischer Bestandteil von der Geschichte des ideenreichen Logosphilosophems.

Trotz alledem aber bedeutend genug, um JUSTINS Bemerkung[2]) zu rechtfertigen, wenn er des ersten Benutzers des gefeierten Begriffs gedenkend dem HERAKLIT die Mitgliedschaft in der Logosanbetenden christlichen Welt zuspricht.

Immanuel Kant
und
Alexander von Humboldt.

Eine Rechtfertigung Kants und eine historische Richtigstellung.

Von

P. von Lind.

(Fortsetzung.)

IV.
Kant und die Sirius-Theorie.

In dem fünften Abschnitte seines Kosmos sagt v. HUMBOLDT schon in der Inhaltsangabe, dass über die Annahme eines Centralkörpers für den ganzen Fixsternhimmel erhebliche Zweifel bestehen.

Nachdem er die Gründe hierfür geltend gemacht hat, bemerkt er: „ARGELANDER hat mit Vorsicht und dem ihm eigenen Scharf-

[1]) In allgemeineren Worten ungefähr dieselbe Auffassung vom Verhältnis zwischen dem herakliteischen und dem stoischen Logos bei ZELLER 1, 2. 669 Anm.

[2]) JUSTINS Apol. 1. 46. *Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς.* Cfr. Apol. II. 8.

sinn den Grad der Wahrscheinlichkeit geprüft, mit der man in unserer Sternschicht ein allgemeines Centrum der Attraktion in der Konstellation des Perseus (hier folgt die bedeutsame Anmerkung über KANT) suchen könne. MÄDLER, die Annahme der Existenz eines zugleich an Masse überwiegenden und den allgemeinen Schwerpunkt ausfüllenden Centralkörpers verwerfend, sucht den Schwerpunkt allein in der Plejadengruppe und zwar in der Mitte dieser Gruppe, in oder nahe dem hellen Stern η Tauri (Alcyone)[1]". Und die Anmerkung über KANT lautet: „Nicht durch numerische Untersuchungen geleitet, sondern nach phantasiereichen Ahnungen hatten früh schon KANT den Sirius, LAMBERT den Nebelfleck im Gürtel des Orion für den Centralkörper unserer Sternenschicht erklärt[2])." Schon aus der obigen Zusammenstellung zwischen ARGELANDER, MÄDLER und KANT muss es befremden, dass ARGELANDER und MÄDLER für ihren Irrtum gelobt werden, KANT dagegen für ebendenselben Irrtum getadelt wird. ARGELANDER nimmt den Perseus, MÄDLER den η Tauri, KANT den Sirius als Centralkörper des Fixsternhimmels an. Worin unterscheiden sich diese Annahmen in ihrem Wesen? Antwort: Gar nicht! Also wenn ARGELANDER und MÄDLER gelobt wurden, musste KANT auch gelobt werden, ihn zu tadeln, war also ganz ungerecht. So will es wenigstens eine unparteiische Erwägung. Aber dieser Tadel ist aus noch andern Gründen ungerecht: Wenn auch zuversichtlich der Sirius nicht Centralkörper ist, denn die moderne Astronomie hat es bereits längst ausgemacht, dass man den Gravitationsverband im Sternsystem sich ganz anders als mit einem überwiegenden Centralkörper vorzustellen hat, so befindet sich v. HUMBOLDT KANT gegenüber dennoch im Unrecht, und zwar aus drei Gründen: der erste Grund ist: KANT bewegt sich niemals und also auch hier nicht in „phantasiereichen Ahnungen", sondern stets und immer in logischen Schlüssen. KANT sagt: „Wird nun aber dieser Körper" (d. h. dieser Centralkörper) „dessen Masse zu der Grösse seines Systems ein Verhältnis haben muss, wenn er ein selbstleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Grösse in die Augen fallen? Gleichwohl sehen wir keinen dergleichen sich ausnehmend unterscheidenden Fix-

[1]) Ebendaselbst S. 283. [2]) Ebendaselbst S. 287.

stern unter dem Himmelsheere hervorschimmern. In der That, man darf es sich nicht befremden lassen, wenn dieses nicht geschieht. Wenn er gleich 10,000 mal unsere Sonne an Grösse überträfe, so könnte er doch, wenn man seine Entfernung 100 mal grösser als des Sirius seine annimmt, nicht grösser und heller als dieser, erscheinen. — Vielleicht aber ist es den künftigen Zeiten aufgehoben, wenigstens noch dereinst die Gegend zu entdecken, wo der Mittelpunkt" (hier folgt die Anmerkung über den Sirius) des Fixsternsystems, darein unsere Sonne gehört, befindlich ist, oder vielleicht wohl gar zu bestimmen, wohin man den Centralkörper des Universi, nach welchem alle Teile desselben mit bestimmter Senkung zielen, setzen müsse[1])."

Ein einziger prüfender Blick auf KANTS Worte lehrt, dass er seine Angabe bezüglich eines Centralkörpers für nichts als eine blosse Vermutung erklärt. Und wenn KANT in der Anmerkung als Centralkörper den Sirius namhaft macht, so darf man schon hier aus dem Texte schliessen, dass die Anmerkung auch nichts anderes als Vermutungen aussprechen wird.

Diese Anmerkung KANTS lautet: „Ich habe eine Mutmassung, nach welcher es mir sehr wahrscheinlich zu sein dünket, dass der Sirius (oder Hundsstern) in dem System der Sterne, die die Milchstrasse ausmachen, der Centralkörper sei, und den Mittelpunkt einnehme, zu welchem sie sich alle beziehen[2])." Und weil der Sirius der hellste Fixstern ist und derjenige Punkt, wo die Milchstrasse am breitesten uns erscheint, der nächste ihres Umfanges zu sein scheint — so wird, mutmasst KANT, „dieses die Seite sein, da der Platz unserer Sonne der äussersten Peripherie des zirkelförmigen Systems am nächsten ist[3])." „Wenn man daher", so folgert KANT schliesslich, „ohngefähr von dem Orte neben dem Schwanze des Adlers eine Linie mitten durch die Fläche der Milchstrasse bis zu dem gegenüberstehenden Punkte ziehet, so muss diese auf den Mittelpunkt des Systems zutreffen, und sie trifft in der That sehr genau auf den Sirius, den hellsten Stern

[1]) KANT, „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" (KEHRBACH) S. 124, 125 und 126.

[2]) KANT, „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels." — (KEHRBACH) S. 125, Anmerkung.

[3]) Ebendaselbst, S. 125, Anmerkung.

am ganzen Himmel, der wegen dieser glücklichen, mit seiner vorzüglichen Gestalt so wohl harmonierenden Zusammentreffung es zu verdienen scheint, dass man ihn für den Centralkörper selbst halte[1])."

Die ersten beiden Gründe, weshalb v. HUMBOLDT, der in Sache zwar recht hat, sich dennoch KANT gegenüber im Unrecht befindet, sind also: 1. KANT hat keine „phantasiereichen Ahnungen" gehabt, sondern hat logisch gedacht. 2. KANT hat bezüglich des Sirius gar nichts Bestimmtes ausmachen wollen, sondern hat lediglich Vermutungen aufgestellt. KANT sagt ausdrücklich, dass es „künftigen Zeiten aufgehoben ist", die Gegend des Mittelpunktes oder den „Centralkörper des Universi" selbst „zu bestimmen." Der dritte Grund aber für die ungerechte Beschuldigung seitens v. HUMBOLDTS besteht in der Thatsache, dass KANT die nach dem Stande der modernen Astronomie ja zweifellos unrichtige Siriustheorie selbst später hat fallen lassen, obgleich man ja, streng genommen, nicht einmal von „fallen lassen" sprechen kann, da KANT gar nichts Festes aufgestellt und behauptet hat. Hätte v. HUMBOLDT KANTS Schriften genau gekannt, hätte er nicht allein die „Allgemeine Naturgeschichte" und die „Metaphysischen Anfangsgründe" gelesen, wäre er somit überhaupt in KANTS Schreib- und Denkweise eingedrungen, so würde er gewusst haben, dass KANT im Jahre 1791 die Ergebnisse seiner „Allgemeinen Naturgeschichte" kritisch prüfte — nicht im Sinne von Kriticismus, sondern von Kritik — und hierbei denjenigen Teil gleichfalls strich, welcher die Siriustheorie enthielt. Diese kritisch veränderte Gestalt hatte KANT in Verbindung mit der G. SOMMERschen Übersetzung des HERSCHELschen Werkes 1791 erscheinen lassen. Das HERSCHELsche Werk hiess: „William Herschel über den Bau des Himmels" und der im Auftrage KANTS von JOH. FRIEDRICH GENSICHEN[2]) verfasste Auszug von KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte" lautete:

„Nebst einem authentischen Auszug aus KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Die Teile, welche KANT im Auszuge beibehielt sind: 1. Die systematische Verfassung der Fixsterne und die Ursachen ihrer Bewegung. 2. Von dem Ursprung des planetischen Weltbaues überhaupt (Erstes

[1]) Ebendaselbst, S. 125, Anmerkung,

[2]) GENSICHEN war zweiter Inspektor des Alumnats der Universität Königsberg.

Hauptstück). 3. Von der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältnisse ihrer Massen (Zweites Hauptstück). 4. Von dem Ursprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um ihre Axe (Viertes Hauptstück). 5. Von dem Ursprunge des Ringes des Saturn (Fünftes Hauptstück). KANT behielt also bei das erste, zweite, vierte und fünfte Hauptstück, strich dagegen das dritte, sechste, siebente und achte.

Die im siebenten Teil enthaltene Mutmassung über den Sirius als Zentralkörper hat KANT also später nicht einmal mehr als Mutmassung stehen lassen wollen. Aber in noch anderer Hinsicht ist dieser Auszug GENSICHENS deshalb bedeutsam, weil die Hauptgedanken KANTS über den mechanischen Weltursprung[1]) gerade WILLIAM HERSCHEL gegenüber gestellt werden. KANTS theoretische Ideen wurden durch HERSCHELS praktische Versuche bestätigt. Und wie nimmt sich dieser Thatsache gegenüber das Verfahren v. HUMBOLDTS aus, alles, was HERSCHEL sagt, anzuerkennen, dagegen alles, was KANT sagt, für unrichtig zu erklären, ja, nicht dies allein, sondern mit scharfem Spott zurückzuweisen, als wenn KANT nicht die allergeringsten astronomischen Kenntnisse besessen hätte. Gerade KANTS „Allgemeine Naturgeschichte u. s. w." ist von v. HUMBOLDT vollständig verkannt worden. Den besten Beweis hierfür liefert eine mehr als 20 Jahre später als der Kosmos erschienene Arbeit, welche also somit auch dem seit HUMBOLDTS Kosmos entstandenen veränderten Anschauungen der modernen Astronomie Rechnung trägt. Desto schwerer fällt also die vorzügliche Arbeit von Prof. Dr. REUSCHLE über KANTS „Allgemeine Naturgeschichte u. s. w." ins Gewicht. Um KANT in diesem seinem Werke vorurteilsfrei würdigen zu können und nicht vom Piedestal der Voreingenommenheit herab, dazu ist es allerdings notwendig, dass man in KANT nicht allein den Philosophen, sondern auch den Astronomen erblickt. Unterlässt

[1]) Man missverstehe hier KANT nicht. KANT ist weit davon entfernt, die Entstehung der Welt materialistisch mechanistisch zu erklären, er setzt das Eingreifen Gottes nur weiter zurück. KANT verweist in seiner Vorrede der „Allgem. Naturgeschichte des Himmels u. s. w.", um solchem Missverständnisse vorzubeugen, von vornherein auf das achte Hauptstück seines Werkes, wo es heisst: „Die wesentliche Fähigkeit der Naturen der Dinge, sich von selber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erhalten, ist der schönste Beweis des Daseins Gottes."

man dies, wie v. HUMBOLDT es that, so kann man einem KANT niemals gerecht werden. Es würde innerhalb des Rahmens dieser Arbeit viel zu weit führen, dasjenige hier kritisch zu untersuchen und anzuführen, was REUSCHLE neben dem übrigen naturwissenschaftlichen Material über die „Allgemeine Naturgeschichte u. s. w." äussert. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, diejenigen Worte anzuführen, welche REUSCHLE in seiner Einleitung zu KANT bemerkt. Sie lauten:

„Beinahe in der einzigen Grösse, wie am politischen Himmel des vorigen Jahrhunderts Preussens zweiter Friedrich, strahlt am philosophischen, ja man darf sagen, am wissenschaftlichen Himmel desselben Jahrhunderts der Weise von Königsberg, IMMANUEL KANT. Er gehört zu denjenigen Philosophen, deren System in ihnen selbst so zu sagen ein persönliches Leben gewonnen hat, zu den ‚philosophischen Gestalten'. Zugleich gehört er zu den vielseitigsten Gelehrten, und zwar in der Art, dass er alle Wissenszweige, die er in sein Interesse zog, mit neuen Ideen und Wahrnehmungen bereicherte. Dies gilt ganz besonders von den Naturwissenschaften, und zwar in einem Masse, dass er, der Heros der deutschen Philosophie, auch unter den bedeutendsten naturwissenschaftlichen Grössen des vorigen Jahrhunderts auftritt, in welcher Eigenschaft er auch in dem reichen historischen Material des HUMBOLDTschen Kosmos erscheint. — Als das bedeutendste Werk KANTS in dieser Richtung erscheinen uns nicht sowohl die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", welche erst nach seinem philosophischen Hauptwerk, der „Kritik der reinen Vernunft" (von 1781) im Jahre 1786 zum erstenmale erschienen sind, und seiner Zeit, wegen der darin enthaltenen ‚dynamischen Theorie der Materie' grosses Aufsehen in der philosophischen, wie in der physikalischen Welt erregten. Vielmehr erblicken wir, so wenig wir die grosse Bedeutung von jenem in Abrede stellen, KANTS naturwissenschaftliches Hauptwerk in der nunmehr über 100 Jahre alten, Friedrich dem Grossen dedizierten, ‚Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels' von 1755, die also, wie die Mehrzahl seiner naturwissenschaftlichen Schriften, der Aufstellung der kritischen Philosophie vorhergegangen ist. Denn hier legt KANT das Fundament sowohl zu dem sogenannten HERSCHELschen Sternsystem

der Milchstrasse, als auch zu jener berühmten kosmogonischen Theorie, die gewöhnlich in ihrer vervollkommneten Gestalt an den Namen von LAPLACE geknüpft und an deren weiterer Ausbildung noch stets gearbeitet wird, sofern eben in neuester Zeit anderweitige Fortschritte unseres kosmischen Wissens zu dieser Theorie in mehr als einer Hinsicht zurückgeführt haben [1]."

Das sind wahrlich goldene Worte. Halten wir an diesen Grundgedanken REUSCHLES fest, welche ebenso sehr eine wahre Würdigung von KANTS monumentaler Grösse enthalten, wie sie andererseits KANTS astronomische Bedeutung nicht nur als durch HERSCHEL und LAPLACE erwiesen und bewährt ansehen, sondern die Thatsache betonen, dass unser modernes kosmisches Wissen zum Teil wieder an KANTS berühmte kosmogonische Theorie angeknüpft hat. Wenn nun auch REUSCHLE sich in Einzelheiten, welche uns leider zu weit führen würden, nicht mit allem was KANT ausführt, auf Grund eines anderen Standes des Wissens völlig einverstanden erklärt, so begründet er eine andere Meinung stets aufs eingehendste und gründlichste. Und wie nimmt sich REUSCHLES treffliche Art und Weise der Beurteilung, v. HUMBOLDTS Art und Weise gegenüber aus, welcher kurz und fest wegwerfend, stets unerwiesen und unbegründet über KANT aburteilt? Schon das folgende zeigt uns, dass es v. HUMBOLDT geradezu an gutem Willen gefehlt hat, KANT gerecht zu werden, oder an logischer Schärfe, eins von beiden aber mit Gewissheit, wie eine unparteiische Beurteilung zugeben muss.

V.

Kants Ansicht über die Nebelflecke.

Nachdem v. HUMBOLDT auf S. 292 bemerkt hat, dass MICHELL, welcher zuerst die Wahrscheinlichkeitsrechnung auf enge Sterngruppen anwandte, von KANTS und LAMBERTS Ideen keine Kenntnis hatte, so kommt er S. 313 auf die Nebelflecke zu sprechen und sagt hier u. a. folgendes:

„Die historische Entwickelung unserer gegenwärtigen Kenntnis von den Nebelflecken lehrt, dass hier, wie fast überall in der Geschichte des Naturwissens, dieselben entgegengesetzten Meinungen,

[1]) REUSCHLE, „KANT und die Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf neuere Forschungen." (Deutsche Vierteljahrs-Schrift 1868. 31. Jahrg.) S. 50 und 51.

welche jetzt noch zahlreiche Anhänger haben, vor langer Zeit, doch mit schwächeren Gründen, verteidigt wurden. Seit dem allgemeinen Gebrauch des Fernrohrs sehen wir GALILEI, DOMINICUS CASSINI und den scharfsinnigen JOHN MICHELL alle Nebelflecke als ferne Sternhaufen betrachten, während HALLEY, DERHAM, LACAILLE, KANT und LAMBRET die Existenz sternloser Nebelmassen behaupteten. KEPLER (wie vor Anwendung des teleskopischen Sehens TYCHO DE BRAHE) war ein eifriger Anhänger der Theorie der Sternbildung aus kosmischem Nebel, aus verdichtetem, zusammengeballtem Himmelsdampfe"[1]). — Nachdem alsdann v. HUMBOLDT über Nebelflecke mit und ohne Sterne gesprochen und die verschiedenartigen teleskopischen Beobachtungen namhaft gemacht hat, fährt er fort:

„Entblösst von eigener Anschauung und Erfahrung, phantasierten, nach sehr ähnlichen Richtungen hinstrebend, ohne ursprünglich[2]) von einander zu wissen, LAMBERT (seit 1749), KANT (seit 1755) mit bewunderungswürdigem Scharfsinn über Nebelflecke, abgesonderte Milchstrassen und sporadische, in den Himmelsräumen vereinzelte Nebel- und Sterninseln. Beide waren der Dunsttheorie (nebular hypothesis) und einer perpetuierlichen Fortbildung in den Himmelsräumen, ja, der Sternerzeugung aus kosmischem Nebel zugethan . . . . . Ganz den Ideen von HALLEY und LACAILLE, KANT und LAMBERT widerstrebend, erklärte der geistreiche JOHN MICHELL wieder (wie GALILEI und DOMINICUS CASSINI) alle Nebel für Sternhaufen.... Auf diese schwachen Anfänge folgte die glänzende Epoche der Entdeckungen von WILLIAM HERSCHEL und seinem Sohne . . . . Bis 1785, ja bis 1791, scheint der grosse Beobachter mehr geneigt gewesen zu sein, wie MICHELL, CASSINI und jetzt Lord ROSSE, die ihm unauflöslichen Nebelflecke für sehr entfernt liegende Sternhaufen zu halten; aber eine längere Beschäftigung mit dem Gegenstande zwischen 1799 und 1802 leitete ihn, wie einst HALLEY und LACAILLE, auf die Dunsttheorie, ja, wie TYCHO und KEPLER, auf die Sternbildung durch Verdichtung des kosmischen Nebels"[3]). Beschränken wir

[1]) Kosmos Bd. III S. 313.

[2]) Hier folgt eine irrelevante Anmerkung v. HUMBOLDTS über die Abfassungszeit von KANTS und LAMBERTS Werk. (Kosmos Bd. III S. 356.)

[3]) Ebendaselbst S. 318, 319 und 320.

unsere Prüfung zunächst auf KANT und LAMBFRT, so zeigt das Obige, dass KANT und LAMBERT dafür von v. HUMBOLDT getadelt werden, dass sie „entblösst von eigener Anschauung und Erfahrung" einfach „phantasiert" hätten, und noch dazu mit „bewunderungswürdigem Scharfsinn". Der Begriff „Scharfsinn" und „phantasieren" passt schlecht zusammen. Man kann ja gar nicht mit „Scharfsinn" „phantasieren". Das eine hebt das andere auf. Der Scharfsinn wird dadurch zur Ironie. Und was bewegt v. HUMBOLDT zu diesem herben Tadel gegen KANT und LAMBERT? Nun, die Thatsache, dass beide Nebelflecke für sternlose Nebelmassen hielten und die Ansicht vertraten, dass Sterne aus kosmischem Nebel erzeugt würden. Und welches Recht hat v. HUMBOLDT zu solchem Tadel?? Gar kein Recht. Denn eben diese Ansicht KANTS und LAMBERTS vertreten, wie aus obigem Zitat hervorgeht, nicht nur KEPLER, TYCHO DE BRAHE, HALLEY, DERHAM und LACAILLE, sondern später auch WILLIAM und JOHN HERSCHEL. Eben jener WILLIAM HERSCHEL, welcher „die glänzende Epoche" der Entdeckungen herbeiführte und „die schwachen Anfänge" völlig in den Schatten stellte. Und doch hatte eben dieser berühmte HERSCHEL, „der grosse Beobachter" die Nebelflecke anfangs für sehr entfernt liegende Sternhaufen gehalten; „aber eine längere Beschäftigung mit dem Gegenstande zwischen 1799 und 1802 leitete ihn, wie einst HALLEY und LACAILLE" (und KANT und LAMBERT, ist hier gerechter Weise zu ergänzen) „auf die Dunsttheorie, ja wie TYCHO und KEPLER (und KANT und LAMBERT, ist abermals zu ergänzen) auf die Theorie der Sternbildung durch allmähliche Verdichtung des kosmischen Nebels." Ergo: Was KANT und LAMBERT schon 1755 bezw. 1749 (1761) behauptet hatten, dazu gelangte HERSCHEL erst 1799 bezw. 1802. HERSCHEL begann 1779 die regelmässigen Musterungen des Himmels mit einem siebenfüssigen Reflektor, gelangte also zu der von KANT und LAMBERT ausgesprochenen und behaupteten Ansicht erst mehr als 20 Jahre später, rechtfertigt also vollständig KANTS und LAMBERTS Anschauung sowohl von der Dunsttheorie wie von der Sternbildung durch kosmischen Nebel. Ja, noch mehr: Seit 1787 machte HERSCHEL seine Forschungen mit einem 40füssigen Riesenteleskop. Wer von beiden ist nun mehr zu bewundern, KANT, welcher auf Grund nur unvollkommener

Fernröhre, und zwar durch hier notorisch feststehende Berechnungen[1]) zu dem richtigen Resultat gelangte oder WILLIAM HERSCHEL, der zu demselben Resultate gelangte durch die herrlichsten Messapparate? Diese Frage zu beantworten, überlassen wir der unparteiischen Gesinnung, welcher es gleichfalls überlassen bleibt, v. HUMBOLDTS Urteil gerecht zu finden. Gerade dasjenige, was dem grossen KANT, ihm, dem scharfsinnigen Astronomen, dem hochbedeutenden Mathematiker, dem gewaltigen Philosophen und dem bewunderungswürdigen Universalgenie zum Tadel gereichen sollte, dies also gereicht ihm zum höchsten Lobe. Herrlicher und glänzender dürfte kaum eine sachliche Klarlegung eine Rechtfertigung KANTS herbeigeführt haben, welche jede subjektiv-geringschätzige und verkehrte Meinung und Würdigung vernichtet.

VI.

Kants Meinung über die Krater des Mondes, und seine Beschaffenheit.

Wir folgen hier der oben angegebenen Seitenzahl des Kosmos und gelangen somit zu demjenigen, was v. HUMBOLDT über die Krater des Mondes S. 509 ff. sagt. Dies lautet:

„Indem wir hier bei Vergleichungen mit uns wohlbekannten irdischen Naturerscheinungen und Grössenverhältnissen verweilen, ist es nötig, zu bemerken, dass der grössere Teil der Weltebenen und Ringgebirge des Mondes ohne fortdauernde Eruptions-Erscheinungen im Sinne der Annahme von LEOPOLD v. BUCH zu betrachten sind. Was wir nach europäischem Massstabe gross auf der Erde nennen, die Erhebungskrater von Rocca, Monfina, Palma, Teneriffa und Santorin, verschwindet freilich gegen Ptolemäus, Hipparch und viele andere des Mondes . . . . Die kleinen Krater des Pics von Teneriffa und Vesuvs (drei bis vier hundert Fuss im Durchmesser) würden kaum durch Fernröhre gesehen werden können[2]). Der brennenden Vulkane, die man in der Nachtseite des Mondes gesehen haben will

[1]) Wir kommen im folgenden noch zur Prüfung der KANTischen Berechnungen.

[2]) v. HUMBOLDT meint: Mondkrater in der Grösse des Pic v. Teneriffa und Vesuvs würden kaum durch Fernröhre gesehen werden können. Richtig stilisiert müsste es wenigstens so lauten.

(4. Mai 1783), der Lichterscheinungen im Plato, welche Bianchini (16. August 1725) und Short (22. April 1751) beobachteten, erwähnen wir hier nur im historischen Interesse, da die Quellen der Täuschung längst ergründet sind und in dem lebhaften Reflex des Erdenlichtes liegen, welches gewisse Teile unseres Planeten auf die aschfarbene Nachtseite des Mondes werfen." Unmittelbar hierzu gehört S. 545 eine Anmerkung, welche lautet: „Vergl. auch Immanuel Kant, Schriften der physischen Geographie (S. 393 bis 402). Einer ähnlichen Täuschung wie die vermeintlichen uns sichtbaren vulkanischen Ausbrüche im Monde gehören an die beobachteten temporären Veränderungen auf der Oberfläche des Mondes."

Der Kernpunkt dieser Anmerkung ist, dass die vulkanischen Ausbrüche, d. i. brennende Vulkane im Monde auf Täuschung beruhen, einer Täuschung, welcher sich einmal wieder Immanuel Kant gleichfalls hingegeben habe, wie v. Humboldt meint, indem er auf S. 393—402 in Kants physischer Geographie hinweist. Auf diesen Seiten des Band VI nämlich der Ausgabe von Rosenkranz befindet sich Kants bedeutsame kleine Schrift: „Über die Vulkane im Monde" (1785), und zwei Stellen aus dieser Schrift scheinen es zu sein, welche v. Humboldt zur Meinung bestimmten, Kant hätte brennende vulkanische Krater auf dem Monde angenommen. Die eine dieser Stellen lautet: „Der Krater des Vesuvs hat in seinem obersten Umkreise 5624 Pariser Fuss . . . . ein solcher Krater", meint Kant sehr richtig, „könne gewiss durch kein Teleskop im Monde erkannt werden, aber" — so schliesst Kant in der Anmerkung — „seine feurige Eruption selbst könne in der Mondnacht gleichwohl gesehen werden"[1]. Und S. 357 mein Kant: „Zwar können wir diese letzteren," d. i. eventuelle vulkanische Krater, „im Monde nicht sehen, aber es sind doch in der Mondnacht selbstleuchtende Punkte, als Beweise eines Feuers auf demselben wahrgenommen worden, die sich am besten aus dieser nach der Analogie[2] zu vermutenden Ursache erklären lassen"[3].

---

[1] Kant „Über die Vulkane im Monde". Rosenkranz Bd. VI S. 395.

[2] d. h. nach der zwischen der Bodenbeschaffenheit von Erde und Mond bestehenden Analogie.

[3] Ebendaselbst S. 397.

Diese beiden Stellen bewogen offenbar v. HUMBOLDT zu der Annahme, dass KANT sich einmal wieder getäuscht habe. Und doch, wie oberflächlich diese Annahme v. HUMBOLDTS ist, das beweist ein gründliches Versenken in das, was KANT hier sagen wollte. Was ist denn der Zweck dieser ganzen KANTischen Schrift? Ihr Zweck ist, zu zeigen, dass die Krater des Mondes nicht vulkanisch sind. KANT nimmt nämlich ebenso wie v. HUMBOLDT auf die von WILLIAM HERSCHEL am 4. Mai 1783 gemachten Beobachtungen Bezug, und zwar auf das Umständlichste. Er beginnt seine Schrift folgendermassen:

„In GENTLEMANS Magazine, 1783, befindet sich gleich zu Anfang ein Sendschreiben des russischen Staatsrats Herrn ÄPINUS an Herrn PALLAS über eine Nachricht, die Herr MAGELLAN der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg mitgeteilt hat, betreffend einen vom Herrn HERSCHEL am 4. Mai 1783 entdeckten Vulkan im Monde. Diese Neuigkeit interessierte Herrn ÄPINUS, wie er sagt, um so mehr, weil sie seiner Meinung nach die Richtigkeit seiner Mutmassung über den vulkanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondesfläche beweise, die er im Jahre 1778 gefasst und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat[1]), und worin sich, wie er mit Vergnügen gesteht, drei Naturforscher einander ohne Mitteilung begegnet haben: er selbst, Herr ÄPINUS in Petersburg, Herr Professor BECCARIA zu Turin und Herr Professor LICHTENBERG in Göttingen. Indessen da durch den Ritter HAMILTON die Aufmerksamkeit auf vulkanische Krater in allen Ländern so allgemein gerichtet worden, so sei jene Mutmassung mit einer überständig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des ersten besten fallen müsse, der zufällig den Baum anrührte. Um endlich, durch Ansprüche auf die Ehre der ersten Vermutung, unter Zeitgenossen keinen Zwist zu erregen, führt er den berühmten ROBERT HOOKE als den ersten Urheber derselben an, in dessen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20. Kapitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. Sic redit ad Dominum. — Herrn HERSCHELS Entdeckung hat, als Bestätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Herrn BECCARIA und des Don ULLOA, allerdings einen grossen

[1]) „Von der Ungleichheit der Monde." — Bd. II. der Abh. der Gesellschaft naturforschender Freunde. — Anm. von KANT.

Wert und führt auf Ähnlichkeiten des Mondes (wahrscheinlich auch anderer Weltkörper) mit unserer Erde, die sonst nur für gewagte Mutmassungen hätten gelten können. Allein die Mutmassung des Herrn ÄPINUS bestätigt sie (wie ich dafür halte) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Ähnlichkeit der ringförmigen Mondflecken mit Kratern von Vulkanen, dennoch ein so erheblicher Unterschied zwischen beiden, und dagegen zeigt sich eine so treffende Ähnlichkeit derselben mit andern kreisförmigen Zügen unvulkanischer Gebirge oder Landesrücken auf unserer Erde, dass eher eine andere .... Mutmassung über die Bildung der Weltkörper dadurch bestätigt sein möchte"[1]).

Und ferner bemerkt KANT an derselben Stelle: „Die den Kratern ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Ursprung durch Eruptionen wahrscheinlich..... Diese lassen also auch Eruptionen vermuten, durch die sie entstanden sein mögen, die aber nach dem Zeugnis der Materien, woraus sie bestehen, keineswegs vulkanische haben sein können"[2]).

Und indem KANT im folgenden auf die Ähnlichkeit zwischen Erde und Mond, bezüglich ihrer Oberfläche, hinweist, sagt er schliesslich: „Wir haben also auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche, eine, die vulkanischen Ursprungs sind ...... und eine andere, die keineswegs vulkanischen Ursprungs sind .... Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde ..... vergleichen? Ich denke: nach der Analogie zu urteilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulkanisch sind"[3]). Und jetzt macht KANT die Anwendung auf die Entdeckung HERSCHELS, wovon er ausging, indem er an derselben Stelle fortfährt:

„Denn die Gestalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterschied der Grösse muss auch in Anschlag gebracht werden. Alsdann hat aber Herrn HERSCHELS Beobachtung zwar die Idee von Vulkanen bestätigt, aber nur von solchen, deren Krater weder von ihm, noch von jemand anders gesehen worden ist, noch gesehen werden kann; hingegen hat sie nicht die Meinung bestätigt, dass die sichtbaren

[1]) KANT, „Über die Vulkane im Monde." (ROSENKRANZ Bd. VI S. 393 und 394.)

[2]) Ebendaselbst S. 394 und 395. [3]) Ebendaselbst S. 396.

ringförmigen Konfigurationen auf der Mondfläche vulkanische Krater wären"[1]).

KANT bestreitet hier also direkt und mit Recht die Behauptung HERSCHELS, dass er Vulkane gesehen habe. HERSCHEL behauptete aber bekanntlich, nicht nur das Feuer der Vulkane, sondern die Vulkane selbst gesehen zu haben. Beides geht aus obigem Zitat und aus folgender Anmerkung hervor: „In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Herrn BECCARIA und des Don ULLOA die Anmerkung gemacht, dass beide Vulkane von entsetzlichem Umfange gewesen sein müssten, weil Herr HERSCHEL den seinigen durch ein ohne Vergleich grösseres Teleskop nur so eben und zwar unter allen Mitzuschauern nur allein hat bemerken können[2]).

Es bleibt also nur die Möglichkeit von Vulkanen auf dem Monde, welche sich aus der Analogie zwischen Erd- und Mondoberflächenbildung ergiebt. Diese Möglichkeit stützt sich auf die nächtlich von HERSCHEL wahrgenommenen Feuer, was der bescheidene KANT ihm, dem grossen Astronomen, natürlich nicht direkt zu bestreiten wagt. Aber indirekt hat KANT es doch gewagt, wenn er sagt:

„BECCARIA hielt die aus den ringförmigen Mondeserhöhungen strahlenweise laufenden Rücken für Lavaströme; aber der ganz ungeheure Unterschied derselben von denen, die aus den Vulkanen unserer Erde fliessen, in Ansehung ihrer Grösse, widerlegt diese Meinung, und macht es wahrscheinlich, dass sie Bergketten sind, die, so wie diejenigen auf unserer Erde, aus einem Hauptstamm der Gebirge strahlenweise auslaufen"[3]).

Hiermit giebt KANT HERSCHELS Entdeckung vom 4. Mai 1783 im Grunde gänzlich preis. — Welchen Wert besitzt hiernach noch die Behauptung v. HUMBOLDTS, dass KANT gleichfalls von brennenden Vulkanen im Monde „geträumt" habe? Sie sinkt nach obiger Klarlegung gänzlich haltlos zu Boden.

---

[1]) Ebendaselbst S. 396.

[2]) Ebendaselbst S. 395, Anmerkung.

[3]) Ebendaselbst S. 397, Anmerkung.

VII.
Kants Meinung über Asteroiden und Nebenplaneten.

Nicht minder ungerecht und insbesondere ungründlich beurteilt v. HUMBOLDT unsern Kant und dessen Meinung über die Planetenmasse und die Nebenplaneten. v. HUMBOLDT sagt in dem: „Die kleinen Planeten" überschriebenen Abschnitte folgendes:

„Unter dem Namen einer mittleren Gruppe, welche gewissermassen zwischen Mars und Jupiter eine scheidende Zone für die vier inneren (Merkur, Venus, Erde, Mars) und die vier äusseren Hauptplaneten (Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun) unseres Sonnengebietes bildet, haben wir schon in den allgemeinen Betrachtungen (hier folgt die bedeutsame Anmerkung über KANT) über planetarische Körper die Gruppe der kleinen Planeten (Asteroiden, Planetoiden, Coplaneten, teleskopische oder Ultra-Zodiakal-Planeten) bezeichnet"[1]). Und die hierzu gehörige Anmerkung über KANT lautet:

„KANT in seiner geistreichen „Naturgeschichte des Himmels", 1755, äusserte bloss, dass bei der Bildung der Planeten, Jupiter durch seine ungeheure Anziehungskraft an der Kleinheit des Mars schuld sei. Er erwähnt nur einmal und auf sehr unbestimmte Weise „der Glieder des Sonnensystems, die weit von einander abstehen und zwischen denen man die Zwischenteile noch nicht entdeckt hat." (IMMANUEL KANT, sämtliche Werke. Teil VI, 1839, S. 87, 110 und 196)[2])."

Schlagen wir Teil VI S. 87 ff. auf. Da steht:

„Es sind aber nicht allein im Grossen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man sich von der Grösse der Schöpfung machen kann. Im Kleinen ist nicht weniger unentdeckt, und wir sehen sogar in unserer Sonnenwelt die Glieder des Systems, die unermesslich weit von einander abstehen, und zwischen welchen man die Zwischenteile noch nicht entdeckt hat. Sollte zwischen dem Saturn, dem äussersten unter den Wandelsternen, die wir kennen, und den am wenigsten excentrischen Kometen, der vielleicht von einer zehn- und mehrmal entlegeneren Entfernung zu uns herabsteigt,

---

[1]) Kosmos Bd. III S. 514.

[2]) Ebendaselbst S. 549.

kein Planet mehr sein....?"[1]) Ein einziger prüfender Blick lehrt uns, dass KANT allerdings von den Gliedern des Sonnensystems, zwischen welchen die Zwischenteile noch nicht entdeckt sind, thatsächlich spricht, aber diese Erwähnung KANTS geschieht durchaus nicht in „unbestimmter Weise", denn KANT sagt ausdrücklich: „Sollte zwischen dem Saturn und dem am nächsten excentrischen Kometen kein Planet sein?" Mehr konnte KANT zu seiner Zeit ja gar nicht sagen, denn es waren damals weder alle Hauptplaneten, noch irgend ein Nebenplanet entdeckt. KANT mutmasst indessen, dass noch Planeten vorhanden seien, und diese Mutmassung ist nicht allein durch die 1781 seitens HERSCHEL erfolgte Entdeckung des Hauptplaneten Uranus glänzend bestätigt worden, worauf auch SCHUBERT in dem oben angeführten Text seiner KANT-ausgabe hinweist, sondern durch die 1801—1851 erfolgte Entdeckung der Kleinen Planeten oder Asteroiden zwischen Mars und Jupiter. Spricht KANT dennoch von Gliedern einer Sonnenwelt, zwischen welchen die Zwischenteile noch nicht entdeckt sind, und führt er hier als Beispiel den Saturn und divinatorisch den damals noch unbekannten Uranus an, so hatte KANT ebensowohl den noch grösseren Zwischenraum zwischen Mars und Jupiter ins Auge gefasst, welcher 33 Millionen geographische Meilen beträgt. KANT hat also nicht nur in der Richtung des Saturn, sondern auch bezüglich Mars und Jupiter das Richtige geahnt und hier weitere Planeten vermutet. Wenn nun v. HUMBOLDT es tadelt, dass KANT sich hier „sehr unbestimmt" geäussert habe, so ist dies ganz unbegreiflich für den logischen Denker. Etwas mehr als eine Mutmassung konnte und durfte KANT ja effektiv gar nicht äussern, und wenn diese Mutmassung sich nachträglich so glänzend bestätigte, wie steht KANT alsdann da? Die gerechte Antwort lautet: Divinatorisch, der echten Grösse des Universal-Genies angemessen. Unter Grundlage des einfachen Sachverhaltes verwandelt sich also der Tadel von v. HUMBOLDT in ein begeistertes Lob. —

Nicht minder ungerecht ist der erste Teil der Behauptung von v. HUMBOLDT, wenn er, wie schon oben angeführt, sagt:

„KANT, in seiner geistreichen „Naturgeschichte des Himmels" 1755 äussert bloss, dass, bei der Bildung der Planeten, Jupiter,

[1]) KANT. ROSENKRANZ Bd. VI S. 87 und 88.

durch seine ungeheure Anziehungskraft an der Kleinheit des Mars schuld sei." — Für die Richtigkeit seiner Behauptung beruft sich v. HUMBOLDT auf S. 110 und 196 von KANT, in der ROSENKRANZschen Ausgabe. Da steht geschrieben:

„In der That hat Mars, der vermöge seines Ortes grösser als die Erde sein sollte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen, so grossen Jupiter an Masse eingebüsst, und Saturn selber, ob er, gleich durch seine Höhe einen Vorzug über Mars hat, ist dennoch nicht gänzlich befreit gewesen, durch Jupiters Anziehung eine beträchtliche Einbusse zu erleiden, und mich dünkt, Merkur habe die ausnehmende Kleinheit seiner Masse nicht allein der Anziehung der ihm so nahen mächtigen Sonne, sondern auch der Nachbarschaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre mutmassliche Dichtigkeit mit ihrer Grösse vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Masse sein muss" [1]).

Obige Worte kennzeichnen die Behauptung v. HUMBOLDTS als oberflächlich und ungerecht, denn KANT spricht, wie wir sahen, nicht nur von der Einwirkung des Jupiter auf den Mars, sondern auch von der Massenbeeinträchtigung, welche Saturn durch Jupiter, und Merkur durch Sonne und Venus bei ihrer Bildung erlitten habe. Aber KANT sagt noch weit mehr als dies, denn KANT begründet auch seine Ansicht, dass die Planeten durch ihre Anziehung und durch ihren Abstand von der Sonne ihre Massen erhalten haben, und schliesst von Dichtigkeit und Grösse der Planeten auf ihre Masse. Mit NEWTON nahm KANT an, dass die Dichtigkeit den Abständen proportional sei, weil die dichtesten Planeten diejenigen seien, welche der Sonne am nächsten liegen. Die Richtigkeit dieses NEWTONschen Satzes ist von v. HUMBOLDT angezweifelt worden. Dieser Zweifel scheint sich indessen nicht zu bestätigen gegenüber der Thatsache, dass die von der Sonne entfernteren Planeten, nämlich Jupiter, Neptun, Uranus und Saturn, 4—7 mal undichter sind als die übrigen Hauptplaneten, Venus, Erde, Mars. Demgegenüber muss allerdings zugegeben werden, dass die Unterschiede der Dichtigkeit bei Venus, Erde, Mars ganz gering sind. — Wenn v. HUMBOLDT sich schliesslich noch auf Seite 196 von KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte" (ROSENKRANZ) beruft, so ist dies deshalb unver-

[1]) Ebendaselbst S. 110 und 111.

ständlich, weil KANT hier weder von mutmasslichen weiteren Planeten, noch von der gegenseitigen Massenbeeinträchtigung bei Planetenbildung spricht, sondern vielmehr den Zweck der Entfernungen und der Abstände erwägt, welche zwischen den Planeten liegen. Mit Recht meint KANT, dass die Entfernungen deshalb nicht zu dem Zweck so enorm sind, damit die Attraktion aufgehoben würde. Die Zwischenräume zwischen den Kreisen eines jeden Planeten haben vielmehr ein ganz richtiges Verhältnis zu seiner Masse. Die zwischen den Kreisen bezeichneten Räume sind die Behältnisse des Stoffes, so meint KANT, woraus sich die Planeten gebildet haben. Denn wäre die Attraktion massgebend für die Zwischenräume — so begründet KANT — dann würde sich der Planet zwischen zwei Kreisen allemal demjenigen am nächsten befinden, dessen mit der seinigen vereinigte Attraktion die beiderseitigen Umläufe um die Sonne am wenigsten stören kann, folglich demjenigen der die kleinste Masse hat. „Weil nun aus der richtigen Rechnung NEWTONS die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kann, zu derjenigen, die er in den Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübt, sich wie $^1/_{12512}$ zu $^1/_{200}$ verhält, so kann man leicht die Rechnung machen, um wieviel Jupiter sich dem Kreise des Mars näher befinden musste, als dem des Saturn, wenn ihr Abstand durch die Absicht ihrer äusserlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung bestimmt worden wäre“ [1]).

Vor allem diese letzte Stelle dürfte darüber entscheiden, ob KANT sich an diesen und ähnlichen Stellen sehr unbestimmt geäussert habe, wie v. HUMBOLDT behauptet. Würde v. HUMBOLDT unsern KANT genau gekannt haben, so würde er gewusst haben, dass KANT sich niemals unbestimmt zu äussern pflegte, sondern gewöhnlich so ausserordentlich bestimmt, dass einem Zweiten noch irgend etwas über den nämlichen Gegenstand zu äussern gar nichts mehr übrig bleibt, uneingerechnet selbstverständlich jene weiteren grossen Entdeckungen, welche der modernen Astronomie vorbehalten blieben.

---

[1]) Ebendaselbst S. 196 und 197.

VIII.

Kant und seine Hypothese von dem Ursprunge des Saturnusringes.

Einer weiteren eingehenden Betrachtung bedarf dasjenige, was Kant über den mutmasslichen Ursprung des Saturnusringes geäussert hat, da v. Humboldt auch hier den Kantischen Ideen ein Selbstbewusstsein beilegt, welches Kant hier wie immer fremd geblieben ist.

Kant hatte, wie man weiss, nicht nur eine Erklärungstheorie der Entstehung des Saturnusringes aufgestellt, sondern auch von dieser Theorie aus eine Berechnung der Umdrehungszeit des Planeten selbst unternommen, indem er die Ringbildung aus der Mutmassung herleitete, dass nach vollendeter Bildung des mit einer Axendrehung versehenen Planeten der leichteste Stoff seiner Oberfläche durch die Wirkung der Wärme sich erhoben habe. Vermöge der Rotationsschwungkraft musste sich der aufgestiegene Stoff zu einem Ring in der Ebene des Saturnäquators zusammenscharen, und da er die Rotationsgeschwindigkeit von der Oberfläche des Planeten mitbrachte, so musste er den Umschwung um Saturn mit der an dessen Äquator stattfindenden Geschwindigkeit fortsetzen, weshalb er auch zu seinem Umschwung, nach Massgabe der grösseren Entfernung, mehr Zeit braucht als der Planet zu seiner Rotation. Die moderne Astronomie hat heute festgestellt, dass diese Theorie und Hypothese Kants zum mindesten gewagt ist. Wir werden hierauf noch wieder zurückkommen. Ob sie indessen eine so scharfe, ja rücksichtslose Verurteilung verdient, wie Alex. v. Humboldt ihr zu teil werden lässt, dies dürfte ein gerechtes Urteil wohl kaum einen Augenblick schwanken, zu verneinen. v. Humboldt sagt: „Die frühesten, sorgfältigsten Beobachtungen von William Herschel im Nov. 1793 gaben für die Rotation des Saturn 10 Stunden 16 Minuten 44 Sekunden. Mit Unrecht ist dem grossen Weltweisen Immanuel Kant zugeschrieben worden, er habe in seiner geistreichen ‚Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels', 40 Jahre vor Herschel, nach theoretischen Betrachtungen die Rotationszeit des Saturn erraten. Die Zahl, die er (nämlich Kant) angiebt, ist 6 Stunden 23 Minuten 53 Sekunden. Er nennt seine Bestimmung ‚die mathematische Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmels-

körpers, welche vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre ist und von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Bestätigung erwartet'. Die Bestätigung des Geahnten ist gar nicht eingetroffen; Beobachtungen haben einen Irrtum von $^3/_5$ des Ganzen d. i. von 4 Stunden offenbart. — Von dem Ringe des Saturn wird in derselben Schrift gesagt: dass ‚in der Anhäufung von Teilchen, welche ihn bilden, die des inwendigen Randes ihren Lauf in 10 Stunden, die des auswendigen Randes ihn in 15 Stunden verrichten'. Die erste dieser Ringzahlen steht allein der beobachteten Ratationszeit des Planeten (10 Std. 29 Min. 17 Sek.) zufällig nahe. Vergl. KANT, sämtliche Werke Teil VI. 1839 S. 135 u. 140[1])."

Was zunächst die Angabe der täglichen Umdrehung des Saturnus und die von KANT angegebene Umdrehungszeit, nämlich 6 Stunden 23 Minuten und 53 Sekunden betrifft, so ist ja allerdings richtig, dass HERSCHEL hierzu andere Zahlen setzt, nämlich 10 Stund. 16 Min. und 44 Sek., und ferner dass HERSCHEL zweifellos mit dieser Angabe sich KANT gegenüher im Recht befindet, oder, richtiger gesagt befand, weil nach dem Stande der modernen Astronomie auch die HERSCHELschen Umlaufszahlen nicht ganz richtig sind, worauf wir noch wieder zurückkommen. — Aber alle Folgerungen, welche v. HUMBOLDT sonst aus den KANTischen Worten zieht, dürften unrichtig sein. Zunächst handelt es sich zwischen HERSCHEL und KANT ja garnicht allein um die Rotationszeit des Saturnus; es handelt sich um die Übereinstimmung und Bestätigung der KANTischen Theorie im grossen und ganzen durch HERSCHEL. Und was die Rotationszeit des Saturnus betrifft, welche KANT nach v. HUMBOLDTS Meinung „erraten" habe, so dürfte dieser Ausdruck garnicht gerechtfertigt sein. KANT hat nicht „erraten", sondern berechnet, und bei seinen Berechnungen das dritte KEPLERsche Gesetz zu Grunde gelegt, nach welchen die Quadrate der Umlaufszeiten zweier Planeten sich verhalten, wie die Würfel der mittleren Entfernungen. Dies wusste v. HUMBOLDT auch unbedingt. Die nach mathematischen Gesetzen erfolgende Bewegung der Himmelskörper lässt sich — und das weiss niemand besser als v. HUMBOLDT — niemals erraten, sondern nur berechnen. Aber noch mehr:

[1]) Kosmos Bd. III S. 551 und 552.

Die KANTischen Berechnungen der Rotationszeit konnten zu KANTS Zeiten gar nicht anders, zufolge der unzulänglichen Fernröhre, ausfallen. Wie nimmt sich diesen Thatsachen gegenüber nun der fast spottende Tadel v. HUMBOLDTS aus? Die Antwort überlassen wir der unparteiischen Erwägung.

Mit jener engbegrenzten Möglichkeit, welche einer Unmöglichkeit, die Rotationszeit richtig berechnen zu können, fast gleichkommt, hängt es auch eng zusammen, dass KANT beiden Berechnungen, von Axe und Ring des Saturnus gar keine einwandsfreie Bedeutung beimass, wie v. HUMBOLDT indessen ganz irrtümlich annimmt. Ja, v. HUMBOLDT meint, dass KANT mit einer besonderen Steigerung des Selbstbewusstseins von seinen „erratenen" Zahlen der Umdrehungszeit behauptet hätte, es wäre dies „die einzige Vorherverkündigung ihrer Art", welche von den „Beobachtungen künftiger Zeiten die Bestätigung erwarte." Diese Bestätigung „des Geahnten ist gar nicht eingetroffen", meint v. HUMBOLDT wegwerfend, indem er KANT hier förmlich einen Verweis erteilen zu müssen glaubt. Freilich wenn man nur einige Worte aus dem KANTischen Text herausgreift, wie ALEXANDER v. HUMBOLDT es gethan hat, so gewinnen die KANTischen Worte ein Selbstbewusstsein, welches dem Kenner KANTS unbedingt als fremdartig auffallen muss. Man kann indessen den Kernpunkt einer Sache oder einer Meinung ganz allein dadurch richtig gewinnen, dass man alles und nicht nur einiges berücksichtigt. So auch hier. Die Worte KANTS nämlich, soweit sie zunächst den Anfang des v. HUMBOLETschen Tadels und KANTS verkehrte Angabe der täglichen Umlaufszeit des Saturns um seine Axe betreffen, lauten folgendermassen: „Wir wollen nunmehr die Zeit der Axendrehung dieses Himmelskörpers aus den Verhältnissen seines Ringes nach der angeführten Hypothese seiner Erzeugung berechnen[1]). Weil alle Bewegung der Teilchen des Ringes eine einverleibte Bewegung von der Axendrehung des Saturn ist, auf dessen Oberfläche sie sich befanden, so trifft die schnellste Bewegung, unter denen, die diese Teilchen haben, mit der schnellsten Umwendung, die auf der Oberfläche des Saturn angetroffen wird, überein, das ist: die Geschwindigkeit, womit die Partikeln des Ringes in seinem

[1]) Man beachte das Wort: „berechnen", v. HUMBOLDTS „erraten" gegenüber. — KANT selbst also sagt, dass er nicht erraten, sondern berechnet habe, was übrigens selbstverständlich ist. —

inwendigen Rande umlaufen, ist derjenigen, die der Planet auf seinem Äquator hat, gleich. Man kann aber jene leicht finden, (indem man sie aus der Geschwindigkeit eines von den Saturnustrabanten suchet), dadurch dass man selbige in dem Verhältnisse der Quadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpunkte des Planeten nimmt. Aus der gefundenen Geschwindigkeit ergiebt sich unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturns um seine Achse; sie ist von 6 Stunden 23 Minuten und 53 Sekunden. Diese mathematische Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre ist, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Bestätigung. Die noch zur Zeit bekannten Ferngläser vergrössern den Saturn nicht so sehr, dass man die Flecken, die man auf seiner Oberfläche vermuten kann, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung seine Umwendung um die Achse zu ersehen. — Allein die Sehrohre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlanget, die man von ihnen hoffen kann, und welche der Fleiss und die Geschicklichkeit der Künstler uns zu versprechen scheint. Wenn man dereinst dahin gelangte, unsern Mutmassungen den Ausschlag durch den Augenschein zu geben, welche Gewissheit würde die Theorie des Saturns und was für eine vorzügliche Glaubwürdigkeit würde das ganze System dadurch nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet ist[1]."

Zweierlei ergiebt sich vor allen bei einer gründlichen Erforschung der Worte KANTS, nämlich 1. weshalb KANT gerade diese und keine andere Berechnung der Rotationszeit wählte, und 2. dass er der Berechnung selbst keinen einwandsfreien Wert beimass. Der erste Punkt ist von allen, welche sich mit KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte des Himmels" befasst haben, nie bemerkt worden. Ja, selbst der hoch verdienstvolle REUSCHLE hat diesen Punkt übersehen, obgleich er KANTS Saturnustheorie eine eingehende Betrachtung im übrigen zu teil werden lässt und KANTS Verdienste nach Gebühr würdigt. KANT schlug nämlich

[1]) KANT, „Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels" (KEHRBACH) S. 86 und 87.

diesen Weg der Berechnung der unbekannten Bewegung des Saturn nur deshalb ein, weil die Fernrohre seiner Zeit die Flecken[1]), welche KANT auf dem Saturn mutmasst, nicht zu zeigen im stande waren. KANTS Vermutung, dass sich Flecken auf dem Saturnus befänden, ist nicht nur durch HERSCHEL und späterhin unerschütterlich festgestellt worden, sondern die moderne Astronomie stützt ihre Berechnung der Rotationszeit des Saturnus ganz allein auf die Flecken. Diese gewähren, wie schon KANT, offenbar durch einen Analogienschluss mit Jupiter angetrieben, wusste, thatsächlich die Möglichkeit einer genauen Berechnung der Umlaufszeit. Die Berechnung selbst ist dann einfach nach dem KEPLERschen Gesetz. KANT ahnt hier also, dass auch der Saturn Flecken besässe, eine Ahnung, die uns mit Bewunderung erfüllen muss, weil sie so glänzend bestätigt worden ist. KANT steht hier eben einmal wieder in seiner ganzen Grösse da, divinatorisch der echten Grösse des Genies angemessen. Man sieht, das v. HUMBOLDT den Gang der Thatsache und die Ursache, welche KANT antrieb, auf einem bis dahin unbekannten Wege die Berechnung zu versuchen, gar nicht erfasst hat, sonst würde er statt Tadel, Bewunderung für KANT gehabt haben. So aber entging ihm der Zwang der Umstände, welche KANT nach einem Ausweg drängten, und die Erklärung dafür, weshalb KANT gerade auf diese Art und Weise und in Verbindung zwischen Ring und Planet eine Berechnung der Rotationszeit des Planeten selbst und des Ringes versuchte.

Eng mit diesen Umständen hängt die oben als zweiter Punkt bezeichnete Thatsache zusammen, die Thatsache, dass KANT seinen Berechnungen keinen einwandsfreien Wert beimessen konnte. KANT wusste sehr wohl, dass eine genaue Berechnung nur durch die teleskopische Beobachtung der Flecken möglich ist. Er hofft, dass diese Beobachtung seine Berechnung bestätige. Aber wenn seine Vorherverkündigung die Bestätigung von den Beobachtungen künftiger Zeiten erwartet, d. h. erst abzuwarten hat, so

[1]) Die Flecken des Saturn sind knotenartige Verdichtungen der Streifen. Der Körper des Saturn hat bandartige Streifen, die aber weniger sichtbar, wenn gleich etwas breiter, als die des Jupiter sind. Der konstanteste derselben ist ein grauer Äquatorial-Streifen. Auf diesen folgen mehrere andere, aber mit wechselnden Formen, was auf einen atmosphärischen Ursprung deutet. WILLIAM HERSCHEL hat sie nicht immer dem Saturnusringe parallel gefunden. (cf. Kosmos Bd. III S. 524).

hat KANT gar nichts unumstösslich Gewisses hier verkündigen wollen, sondern sagen wollen, dass seine Berechnung und seine Vermutungen erst durch thatsächliche teleskopische Beobachtungen ihren Wert erhalten könnten und ihre eventuelle Bestätigung. Etwas anderes in KANTS bescheidene Meinung hineinlegen, heisst ihn noch obendrein einer Thorheit beschuldigen, wo KANT selbst ja ganz genau wusste, dass einen Ausschlag in der Berechnung der Umdrehungszeit ja doch nur die teleskopische Beobachtung zu geben vermag. — Aus allem aber erhellt, wie ungründlich und wie oberflächlich v. HUMBOLDT unsern Kant auch hier wieder beurteilt hat. Dazu kommt noch der bedeutsame Umstand, dass v. HUMBOLDT es sich KANT gegenüber sehr leicht gemacht hat. Nach seiner Meinung hat KANT ja die Rotationszeit des Saturnus „erraten". Wir wissen jetzt, wie ungerecht diese Bezeichnung den KANTischen oben genannten Berechnungen gegenüber ist; vor allem aber muss hier die Erwägung der Thatsache herbeigezogen werden, dass v. HUMBOLDT selbst gar keine Berechnungen angestellt hat. v. HUMBOLDT besass das Talent, andere für sich arbeiten zu lassen, und so hat er sich die Berechnungen der Umlaufszeit vielleicht gar nicht einmal klar machen lassen, sondern — und das ist Thatsache — sich damit begnügt, sich Zahlenangaben, welche er für seinen Kosmos brauchte, von ARGOLANDER, GALLE und LAPLACE geben zu lassen. Hierbei lief er denn allerdings nicht Gefahr, Hypothesen aufstellen zu müssen. Wir wollen nicht dem verlockenden Vergleiche Folge geben, der hier zwischen dem mühsam und ehrlich sich abquälenden KANT und dem glänzenden Weltmanne v. HUMBOLDT in dieser Beziehung sich aufdrängt, sondern zunächst feststellen, dass eine dieser Angaben v. HUMBOLDT benutzt hat, indem er schreibt: „Die Rotation aus den Beobachtungen einiger dunkler Flecke (knotenartige Verdichtungen der Streifen) auf der Oberfläche geschlossen, ist: 10 Stunden, 29 Minuten und 17 Sekunden" [1]).

Hierbei führt er die oben bereits genannte von HERSCHEL herstammende Rotationszeit an, nämlich 10 Stunden 16 Minuten 44 Sekunden. ALEXANDER v. HUMBOLDT giebt also selbst zwei Rotationszeiten an, und zwar zwei verschiedene. Auch dies dient dazu, den Tadel gegen KANT zu entkräften. Was aber soll man

[1]) Kosmos Bd. III S. 524.

vollends noch zur Verteidigung KANTS anführen, d. h. welche Notwendigkeit ist hier noch für KANTS begreiflichen Irrtum als Verteidigung geltend zu machen, wenn hier vor allen doch wieder selbstverständlich die moderne Astronomie berücksichtigt werden muss. Die moderne Astronomie hat sowohl die Rotationszeit von HERSCHEL, wie die von ARGELANDER, GALLE, v. HUMBOLDT und aller ehemaliger Astronomen für unrichtig erklärt, denn nach heutigem Stande der Wissenschaft beträgt die Rotationszeit des Saturnus: 10 Stunden 14 Minuten 24 Sekunden[1]).

Was nun den zweiten Tadel ALEXANDER v. HUMBOLDTS gegen die KANTische Berechnung der Umlaufszeit der inneren und äusseren Ränder des Saturnus betrifft, so ist, wenn man die Hypothese KANTS hier zugiebt, die KANTische Berechnung aus der Quadratwurzel der Würfel des Abstandes zweifellos eine richtige. Die KANTische Berechnung lautet folgendermassen: „Der Voraussetzung gemäss, dass der Ring des Saturn eine Häufung der Teilchen sei, die, nachdem sie von der Oberfläche dieses Himmelskörpers als Dünste aufgestiegen, sich vermöge des Schwunges, den sie von der Achsendrehung desselben an sich haben und fortsetzen, in der Höhe ihres Abstandes frei in Zirkeln laufend erhalten, haben dieselben nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpunkte gleiche periodische Umlaufszeiten, sondern diese verhalten sich vielmehr wie die Quadratwurzeln aus den Würfeln ihres Abstandes, wenn sie sich durch die Gesetze der Centralkräfte schwebend erhalten sollen. Nun ist die Zeit, darin nach dieser Hypothese die Teilchen des inwendigen Randes ihren Umlauf verrichten, ungefähr von 10 Stunden und die Zeit des Zirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande ist, nach gehöriger Ausdehnung, 15 Stunden; also wenn die niedrigsten Teile des Ringes ihren Umlauf drei mal verrichtet haben, haben es die entferntesten nur zweimal gethan[2]). ALEXANDER v. HUM-

[1]) Diese Zahl ist abgeleitet aus Beobachtungen eines Fleckens (deutliche, nicht zu ausgedehnte Flecke zeigen sich auf der Saturnusscheibe äusserst selten), Beobachtungen, welche im Jahre 1876 von amerikanischen Astronomen, insbesondere von A. HALL, angestellt worden sind. Diese Rotationszahl sowie den am Ende dieses Abschnittes genannten Standpunkt der modernen Astronomie zu KANTS Saturnustheorie verdanke ich der liebenswürdigen Mitteilung des Herrn Prof. Dr. SEELIGER, Direktor der Königl. Sternwarte zu München.

[2]) KANT „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" (KEHRBACH) S. 90, 91.

BOLDT bemerkt nun, wie schon gesagt, hierzu, „dass die erste dieser Ringzahlen der beobachteten Rotationszeit des Planeten (10 Stunden 20 Minuten 17 Sekunden) zufällig nahe steht". Es ist nun kein Geringerer als REUSCHLE selbst, welcher gegen dieses v. HUMBOLDTsche Epitheton: „zufällig" Front macht. Es ist zu beklagen, dass der tiefe und gründliche Kenner des naturwissenschaftlichen KANT auf Grund dieses nur sehr geringfügigen v HUMBOLDTschen Tadels sich nicht veranlasst sah, allem übrigen über KANT von v. HUMBOLDT Gesagtem nachzuspüren. Was würde er zu dem vielen schweren Tadel, zu den von uns enthüllten tiefen Ungerechtigkeiten v. HUMBOLDTS KANT gegenüber, ja zu den unglaublich oberflächlichen Kritiken über KANT gesagt haben? Der Widerspruch REUSCHLES hier gegen v. HUMBOLDT tritt in ein um so bezeichnenderes Licht und muss um so gerechter erscheinen, als REUSCHLE sich mit der Saturnus-Theorie KANTS nicht einverstanden erklären kann. Gleichwohl wendet er sich gegen v. HUMBOLDTS „zufällig" und sagt:

„Wenn v. HUMBOLDT dies für Zufall erklärt, so können wir ihm nicht beipflichten, denn eben hier ist sozusagen ein Strahl vom richtigen Sachverhalt in KANTS Vorstellungen hereingebrochen, und wenn man die Frage dahin umkehrt, wie weit ein Trabant entfernt sein müsste, um in $10^1/_2$ Stunden umzulaufen, so ergiebt sich die Entfernung der Mittelgegend des Ringes. Unrichtig dabei ist dann allerdings wieder, dass KANT diese zehn Stunden nur auf die inneren Ringteilchen bezieht und den äusseren 15 Stunden giebt, indem er nach demselben Prinzip wie bei Saturn selbst, schliesst, dass die etwa $1^1/_2$ mal so weit entfernten äusseren Ringteilchen auch eine $1^1/_2$ mal so grosse Umlaufszeit haben müssten" [1]). v. HUMBOLDT hat sich hier gar nicht bemüht, den Weg überhaupt zu erkennen, welchen KANT einschlug. Die Hauptsache ist, dass KANT nicht zufällig, sondern deshalb einen mit HERSCHELS Beobachtung vollständig übereinstimmenden Umlauf des Ringes berechnet hatte, weil KANT selbst den Ring mit einem Trabanten behufs Berechnung verglichen hatte. Mit Recht bemerkt REUSCHLE, indem er allerdings zugleich die Unhaltbarkeit der KANTischen Theorie nachweisen zu müssen glaubt, während er

[1]) REUSCHLE, „KANT und die Naturwissenschaft u. s. w." S. 94 Anmerkung.

v. HUMBOLDT widerspricht, folgendes zur KANTischen Berechnung der Umlaufszeit des Ringes:

„Nach obigen Prämissen[1]) KANTS musste sie[2]) nämlich, da der Äquatorhalbmesser Saturns circa $^5/_8$ vom inneren Ringhalbmesser ist, $^5/_8$ von der Umlaufszeit des Ringes sein, welche KANT, durch Vergleichung mit dem ersten Trabanten, nach dem dritten KEPLERschen Gesetz[3]) zu circa zehn Stunden berechnet, was in der That mit der später von HERSCHEL durch Beobachtung ermittelten Zeit von $10^1/_2$ Stunden gut übereinstimmt[4]), weshalb GENSICHEN hierin „eine glänzende Bestätigung der ganzen Theorie" erblickt. Allein es folgt daraus nur, dass das dritte KEPLERsche Gesetz hier seine Anwendung findet, indem man den Ring und zwar den ganzen Ring als einen Trabanten betrachtet. Da sodann die späteren Beobachtungen gezeigt haben, dass die Umdrehungszeit des Saturn der Umlaufszeit des Ringes (oder vielmehr Ringsystems) nahezu gleich (nur um sehr wenig kleiner) ist, so folgt im Gegenteil die Unrichtigkeit der Hypothese, d. h. dass der Ring nicht vom Saturn aufgestiegen sein kann, dass er vielmehr ganz nach Art eines Trabanten entstanden sein muss, wie ihn ja KANT selbst zum Behuf seiner Berechnung mit einem solchen verglichen und eben nur insoweit richtige Ergebnisse gehabt hatte"[5]).

Auch die moderne Astronomie allerneuesten Datums hat die von KANT aufgestellten Mutmassungen und seine Saturnus-Theorie nicht für haltbar erklären können und ist dabei folgender Meinung: Bei der Beurteilung der KANTischen Ansicht scheint es ziemlich gleichgültig, dass die von ihm abgeleitete Rotationszeit des Saturn nicht mit den Beobachtungen, d. h. den teleskopischen Beobachtungen stimmt. Die Hauptsache wäre die Frage, ob der Gedankengang naturwissenschaftlich begründet wäre, und ob sich auf diesem eine Methode zur Berechnung der Rotationszeit des Saturn begründen liesse. KANT glaubte dies mit ziemlicher Sicherheit. Man wird ihm hierin aber nicht beipflichten können.

[1]) d. h. nach KANTS Saturnhypothese — Anm. d. Verf.

[2]) d. i. die Umlaufszeit des Saturn. — Anm. d. Verf.

[3]) Nach dem III. KEPLERschen Gesetz verhalten sich die Quadrate der Umlaufszeiten zweier Planeten wie die Würfel der mittleren Entfernungen. — Anm. d. Verf.

[4]) An dieser Stelle erfolgt der Widerspruch REUSCHLES gegen v. HUMBOLDTS „zufällig." — Anm. d. Verf.

[5]) REUSCHLE, KANT und die Naturwissenschaft S. 94 und 95.

Wenn, was wahrscheinlich, auch der innerste Teil des Ringes eine Rotation um Saturn hätte, die gleich ist einem in derselben Entfernung vom Planetencentrum befindlichen Trabanten, so wird sich die Annahme, dass diese in so einfacher Weise mit der Rotationszeit des Saturn zusammenhängt, gewiss nicht beweisen lassen. Denn selbst wenn sich der Ring dadurch von dem Planeten abgelöst hätte, dass sich letzterer durch Abkühlung zusammengezogen hat, so wird durch diese Zusammenziehung sich bekanntlich die Rotationszeit wesentlich ändern[1]). Diese Veränderung könnte man aber nur berechnen, wenn man auch die Form des Saturnkörpers zu jener Zeit kannte, zu welcher die Ablösung des Ringes stattgefunden hat. Auch müsste man die Massenverteilung im Saturn sowohl zu jener als auch zur gegenwärtigen Zeit kennen, was indessen nicht der Fall ist.

Diese Bedenken, welche von der heutigen Astronomie mit Recht gegen KANTS Hypothese erhoben werden können, lassen selbstverständlich alles von v. HUMBOLDT Bemerkte unbeeinflusst stehen, d. h. sie dienen nicht dazu, um v. HUMBOLDT ganz zu schützen. Denn ungerecht und unwahr ist v. HUMBOLDTS Behauptung, 1) dass KANT die Rotationszeit quasi „erraten" habe, 2) dass KANT diesen „erratenen" Umlaufszahlen sowie seiner Hypothese einen einwandsfreien Wert beigelegt habe, 3) dass KANT die Ringzahlen „zufällig" getroffen habe. Thatsache ist vielmehr 1) dass KANT die Rotationszeiten berechnete, 2) dass KANT nur der teleskopischen Bobachtung die Entscheidung überlassen wollte, 3) dass die Unmöglichkeit dieser Beobachtung KANT zu jenem Berechnungswege zwang, 4) dass KANT mit seiner Mutmassung von Flecken auf dem Saturnus sich einmal wieder als genial-divinatorisch offenbarte.

(Schluss folgt.)

---

[1]) Wenn ein um eine Axe rotierender Körper sich zusammenzieht, sein Volumen sich also verringert, ohne dass sonst etwas geändert wird, so wird sich im allgemeinen seine Rotationsgeschwindigkeit vergrössern, also die Rotationszeit verkleinern.

Recensionen.

Dr. Alois Otten: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwickelung der griechischen Philosophie. Paderborn 1895. Ferd. Schoeningh. VIII u. 288 S. 3.60 ℳ.

Das vorliegende Werk wird derjenige mit Interesse zur Hand nehmen, der die Tageslitteratur als Zeichen und Ausdruck bestehender Gesinnungen und Bestrebungen ansieht und ein Buch nicht lediglich danach beurteilt, was es ihm etwa an neuen Erkenntnissen bringt. Der Verfasser nun des zu besprechenden Werkes, Professor der Apologetik und der Geschichte der Philosophie in Münster, wendet sich gegen die herrschende naturalistische Evolutionslehre. Die Religion und mit ihr die älteste Kultur der Menschheit sieht er in einer Uroffenbarung gegründet, in welcher die Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem absoluten Geiste sich ausspricht; Gott giebt sich uns als unser Ursprung und unser Ziel kund. Wie aber nichts im Menschen von Gott unabhängig ist, so kann sich auch nichts der Religion entziehen, welche ihn ergreift und ganz durchdringt. Daher ist der Fortschritt der Philosophie der Religion zu verdanken, deren erste Probleme religiöser Natur sind. — Dies will der Verfasser, im Hinblick auf seine Vorgänger Roeth und Gladisch, an der griechischen Philosophie als der hervorragendsten Leistung in vorchristlicher Zeit nachweisen. Er führt aber seine Untersuchung nur bis auf Aristoteles einschliesslich, in welchem die Philosophie der Griechen ihren Höhepunkt erreicht habe. Die philosophische Spekulation, meint er, sei durch die verhüllten Reste der Uroffenbarung hervorgerufen. Durch ihren Kampf wider die mythologischen Auswüchse der Volksreligion gewinne sie den Charakter einer Vorbereitung auf die durch Christus in der Zeitenfülle erfolgte Offenbarung.

Der erste Teil des Buches, S. 8—77, ist allgemeinen Erwägungen gewidmet. Vorausgeschickt wird die Beurteilung, welche die griechische Weltweisheit bei den christlichen Gelehrten der ersten Jahrhunderte gefunden hat, vor allem bei den Kirchenvätern. Klemens von Alexandrien sah in dem Suchen der Griechen nach Wahrheit eine *κίνησις παρὰ θεοῦ*, ein abgerissenes Stück der Gotteslehre des immerdar seienden Logos, das, wie das Gesetz der Hebräer, als eine Vorbereitung zum Erwerbe der Weisheit mitwirkt. Doch seien die griechischen Philosophen Diebe. Besonders Pythagoras und Plato hätten aus hebräischen Quellen geschöpft, „wie aus einer vergleichenden Durchsicht ihrer Schriften wohl festgestellt werden könne“ (Stromata V, 5). —

EUSEBIUS von Caesarea ist die heidnische Götterlehre durch einen Abfall von der Uroffenbarung entstanden: sie vergöttert die sinnliche sichtbare Schöpfung! Deshalb muss die Philosophie ihre höheren Anschauungen aus des Überlieferung der Hebräer entlehnt haben. — Ähnlich JUSTINUS und ATHENAGORAS, von denen der erstere auf die grosse Verwirrung in den Ansichten der Philosophen hinweist. Demgemäss also wird die Philosophie hier bald verurteilt, bald als ein Licht hingestellt, das die Augen der Menschen für die Wahrheit erschlossen hat, aber vor der Lichtfülle des Tages wie ein Stern abnimmt, der unseren Augen nach dem Aufgang der Sonne entschwindet.

Der Verfasser nun meint, die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Unsterblichkeit, die Verpflichtung, das uns eingeprägte Sittengesetz zu erfüllen, übersteige die Fassungskraft des menschlichen Verstandes nicht. Er zieht sich indessen allein auf einen direkten Verkehr Gottes mit den Menschen im Paradiese als die gegebene Thatsache zurück. Nach dem Abfalle wurden dann die Patriarchen und Propheten Träger neuer Offenbarungen; die Völker aber zogen das Geistige in die Tiefe des Materiellen hinab. Die mythologische Annahme einer geschlechtlichen Zeugung hatte hier die Scheidung zweier Prinzipien zur Folge etc. Immerhin erhielten sich in den heidnischen Vorstellungen Reste der Offenbarung. So steht der Philosophie als Ziel eine geläuterte Gotteserkenntnis wie in dunkler Ahnung vor der Seele. Sucht doch die Metaphysik die Erkenntnis der Ersten Ursache, welche frei um ihrer selbst willen geliebt wird! Ihr Widerspruch gegen die Volksreligion also besagt keineswegs einen völligen Bruch mit der Religion. Sondern die grossen Philosophen haben statt jener die tieferen religiösen Motive des Orients sich angeeignet, was z. B. die Reisen des PYTHAGORAS, PLATO etc. beweisen. Seit der Eroberung Babyloniens durch die Perser aber fand eine stete Berührung mit dem jüdischen Volke statt. Doch bedurfte es gewaltiger Geistesarbeit, um die ins Körperliche herabgezogene Weltanschauung bis zu dem Begriffe des allervollkommensten Wesens zu erheben. Die Einheit der Philosophen, zuerst materiell gefasst, ist weit von der Einheit des unendlichen Wesens entfernt. Zugleich aber lag den Philosophen die Aufgabe ob, die sichtbar vorhandene Vielheit aus dieser Einheit zu erklären.

Der zweite Teil, S. 78—288, bespricht nun die einzelnen Philosophen von THALES an recht ausführlich. In einer umschreibenden, räsonnierenden Weise wird überall ein Anschluss an die alte religiöse Überlieferung vorausgesetzt und das Göttliche, in dessen schärferer Fassung der Verfasser den Fortschritt sieht, so stark betont, dass

die anderen Seiten der Philosophie davor ganz zurücktreten. ANAXAGORAS' νοῦς spricht dann aus, was bei den früheren Philosophen wie im Verborgenen schlummerte. Die mit vielen Wiederholungen in behaglicher Ausführlichkeit fortschreitende Darstellung ist aber nicht eigentlich eine Geschichte; der gegebene Gesichtspunkt, mit dem der Verfasser an seinen Gegenstand vergleichend herantritt, lässt ihm denselben vielmehr wie etwas Fremdes erscheinen. Immerhin mag vielen Gebildeten eine solche reflektierende Betrachtung, welche vieles Stoffliche und zahlreiche Quellenbelege in deutscher Übersetzung bietet, ganz willkommen und wirklich belehrend sein. Namentlich wird über SOKRATES' Gottesanschauung ins einzelne hinein S. 181—202 recht hübsch gehandelt, wenn auch die historische Eigenart des Mannes nicht heraustritt und sein Wandel, sein Leben und Streben ganz ausser acht bleibt. Auch in der Darstellung PLATOS, S. 218—248, bringt der Verfasser Hauptstellen, besonders aus der Republik, in einer Ausführlichkeit bei, die wohl geeignet ist, auch dem Laien etwas zu denken zu geben. Bei ARISTOTELES, S. 248—284, endlich hebt er die starke Betonung der Transcendenz Gottes rühmend hervor und weiter den Versuch, eine Vorstellung von dem inneren Leben des höchsten Wesens zu gewinnen, in dessen Konsequenz manche christliche Lehre liege. Auf die Stoa und den Neuplatonismus wird zuletzt nur ein kurzer Blick geworfen S. 284—288. Der Verfasser schliesst mit den Worten: „Das redliche Streben der Philosophie muss anerkannt werden. Die verschiedenen Züge der Gottheit waren im Laufe der Jahrhunderte von der wissenschaftlichen Forschung dargestellt. Die Einseitigkeit der Darstellung und die Schatten, die sich hineinmischten, liessen es zu einem ganz klaren Bilde der Gottheit nicht kommen. Da erschien die Offenbarung der nach Wahrheit sehnsüchtig ausschauenden Menschheit, stellte alle Züge in richtiger Beleuchtung zusammen. Ein wunderherrliches Bild trat den Menschen entgegen, in welchem sie das Ziel ihres Strebens erkannten, und zeigte in schönerem Lichte die in der Menschheit ruhende Gottesidee." — —

Auf protestantischer Seite muss eine solche Darstellung wunderlich anmuten. „Die in der Menschheit ruhende Gottesidee" — d. h. nach obigem: die Fähigkeit, „die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Unsterblichkeit, die Verpflichtung, das uns eingeprägte Sittengesetz zu erfüllen", selbstthätig zu erfassen — erkenne ich wenigstens mit dem Verfasser durchaus an. Es muss für uns überraschend und sehr erfreulich sein, solche Zugeständnisse aus dem Munde unserer katholischen Mitbürger zu vernehmen, die wir uns oft wohl all zu vatikanisch vorstellen. Daher betone ich zuerst diesen wesentlichen Punkt der Übereinstimmung. Ebenso stimme ich auch

darin dem Verfasser durchaus bei, dass in der Person Jesu, die alles überstrahlt, was der Menschheit an Gotteserkenntnis zu teil geworden ist, das Licht der Welt erschienen sei. Ich unterscheide aber strenge zwischen der divinatio dei und dem deus divinatus, wie ihn z. B. die katholische Kirche gestaltet und der Menschheit ihn als das letzte Wort der Wahrheit anzueignen versucht hat. Jene divinatio nun, meine ich, geht durch die Menschheit hin. Dabei wird jeder, der das geistige Leben des Orients wahrhaft kennt, dem Verfasser zugeben, dass auf eine grossartige Erhebung der Gottesidee bei den alten Völkern Rückschläge eingetreten sind, die man mit Recht als Abfall benennen kann. Bei dem Verfasser aber vermisse ich eine Einsicht in die genetische Entfaltung spontaner Zeugungen, jede Anschauung von der gegenseitigen Förderung und Verbürgung und von dem Ineinandergreifen der Völkergedanken. Er nimmt überall das post für ein verschlechtertes ante und sieht den geschichtlichen Fortschritt in blossen Reminiscenzen. Bei seiner Stellung zum Sündenfall muss ihm die kritische Bibelforschung geradezu verbrecherisch erscheinen. Er kann auch nicht zugeben, dass das, was in Galiläa und Jerusalem geschehen ist, und das, was die Dogmatik enthält, keineswegs sich deckt, sondern dass in dieser die religiöse Wahrheit eine Fassung gewonnen hat, die nicht zum wenigsten durch jene *κίνησις παρὰ θεοῦ* erst möglich geworden ist. In milderer Form sind auch ihm die griechischen Philosophen wesentlich Diebe, deren „gewaltige Geistesarbeit“ auf Entlehnungen hinauskommt. Neben der naturalistischen Evolution, die er mit Recht verwirft, bleibt ihm nur eine äusserliche Reproduktion übrig, in der die Fähigkeit des aus Gott geborenen Geistes, welche er anerkennt, fast leer ausgeht. Das Hervortreten der negativen Seite in der patristischen Auffassung aber, welche eine wesentliche „Mitwirkung“ in der Erzeugung der Wahrheit fern hält, kann ich nur aus dem Standpunkte des Verfassers begreifen. Die römische Kirche hat die Incrustation der Wahrheit, welche ihr aus einer höchst verwickelten Tradition erwachsen ist, als einen unauflöslichen Bestandteil derselben sanktioniert. Dafür nun wird dem Verfasser voraussichtlich der protestantische Standpunkt als Folge eines zweiten Sündenfalles erscheinen, den er wohl nicht, wie den ersten, als eine beata culpa beurteilen mag. Und so hört das Verständnis hüben und drüben da auf, wo das Wesen der geschichtlichen Entwickelung ernstlich in Frage tritt.

Das entscheidet auch über die Art der Behandlung des Gegenstandes. Die Vorgänge, über welche der Verfasser spricht, hat er nicht mitlebend im eigenen Geiste erfahren und nacherschaffen. Er berichtet, wie gesagt, von Dingen, die anders woher fertig ihm gegen-

übertraten. So hält sich der erste Teil auch äusserlich im Ganzen an HEINRICHS Dogmatik und an ATHANASIUS. Die Betrachtung der griechischen Philosophie aber ist durchgehends von ZELLER abhängig, obzwar er dessen Autorität gelegentlich PLATONS wiederholt mit Glück entgegentritt. Denn das letzte, was den Verfasser bewegt, liegt allerdings hoch über ZELLERS philologische Betrachtung hinaus. Er bleibt aber im Banne der ecclesia und ihrer Väter, welche wir anderen, wie hoch wir sie stellen mögen, keineswegs als eine inappellabele Instanz ansehen und als das letzte Wort der Geschichte. Uns steht die reine und allseitige Erfassung der christlichen Wahrheit als das Ziel vor Augen. Sie liegt in einer vielleicht fernen Zukunft und keineswegs in einer längst schon abgeschlossenen Vergangenheit.

Kiel, am Neujahrstage 1895.

Gustav Glogau.

WILHELM BOLIN: Spinoza. Ein Kultur- und Lebensbild. [Neunter Band der von Dr. Anton Bettelheim unter dem Tittel „Geisteshelden (Führende Geister)" herausgegebenen Sammlung von Biographien.] Berlin 1894. E. Hofmann & Co. VIII und 176 S. 2 ℳ.

Der durch sein pietätvolles Buch über LUDWIG FEUERBACH bekannte Verfasser hat hier einen ähnlichen Akt der Pietät einem älteren Denker gegenüber geübt, indem er grösseren Kreisen eine Darstellung des Lebens und Wirkens SPINOZAS gegeben hat. In schlichter und doch warmer Art werden die Hauptzüge des Charakters, der Lehren und des Denkens SPINOZAS vorgeführt. In unserer Zeit der Unruhe, des forcierten Suchens nach einem Neuen und des forcierten Festhaltens am Veralteten wird dieses Bild des stillen, tiefen und bei allem Gegensatze gegen die Anschauungen der Zeitgenossen milden und bescheidenen Denkers seine Wirkung nicht verfehlen. BOLIN feiert besonders SPINOZA als einen Heros der Gedankenfreiheit, als „einen Führer unseres Geschlechts auf dem beschwerlichen Pfade der Erkenntnis, die nur da lebendig, wo sie auf Selbstdenken sich gründet, auf eigenem Urteil ruht, nicht auf hergebrachten Lehrmeinungen".

Vielleicht hätte der Verfasser sein Ziel noch besser erreicht, wenn er mehr auf das eigne Suchen des SPINOZA eingegangen wäre. Als „führender Geist" steht SPINOZA doch nicht so sehr durch das fertige System, das er dem alten Dogmatismus gegenüberstellte — aus diesem Gesichtspunkte hat er nur Dogma gegen Dogma gesetzt — als durch die Art und Weise, in welcher er den Weg zu seinem System gefunden hat. Besonders glaube ich, dass ein vergleichendes Studium der „Emendatio intellectus" und der zwei ersten Bücher der

„Ethik" ein anderes Bild der Erkenntnistheorie geben würde, als man in den meisten Darstellungen findet. Man würde dann das genaue Verhältnis SPINOZAS zur neuen Naturwissenschaft, das jetzt leicht durch die scholastische Form seiner Begriffe und Demonstrationen verdeckt wird, einsehen. Indem der Verfasser sich an das fertige System in seiner steifen Form hält, kann er unter Anerkennung „vortrefflicher Einzelheiten auf psychologischem und ethischem Gebiete" SPINOZA eigentlich nur historisches Interesse zuschreiben. Er ist nicht näher auf die Seiten des Denkens SPINOZAS eingegangen, welche eben für unsere Zeit ein immer reges Interesse darbieten, z. B. seine entschieden mechanische Naturauffassung, seine Begründung der Identitätshypothese (Leib und Seele als Erscheinungen eines Wesens) u. s. w. Selbst wenn man jetzt SPINOZAS Bedeutung auf das psychologisch-ethische Gebiet beschränken will, muss man seine Forschung der modernen Betrachtungsweise gegenüber einen weit mehr positiven und bleibenden Wert zuschreiben, als der Verfasser meint. So ist SPINOZA z. B. ein Vorgänger der sogenannten Associationspsychologie und baut gewissermassen seine Ethik auf diese Theorie.

Während der Verfasser das Verhältnis SPINOZAS zu DESCARTES und BRUNO hervorhebt, hat er keine eingehende Beleuchtung des Verhältnisses zu HOBBES gegeben. Und doch hat TÖNNIES es in einer sehr interessanten Untersuchung als höchst wahrscheinlich dargethan, dass SPINOZAS „Ethik" (bez. das dritte und vierte Buch) erst durch das Studium des HOBBES ihre definitive Form bekommen hat, und dass erst durch diese Annahme gewisse Widersprüche der Darstellung erklärlich werden.

Aber der Verfasser hat ein „Kultur- und Lebensbild" geben wollen, keine gelehrte Monographie. Er verdient unseren Dank für die Art und die Gesinnung, in welcher er hier eine der grössten Gestalten der Geschichte der Philosophie weiteren Kreisen bekannt gemacht hat.

Kopenhagen. **Harald Höffding.**

PAUL NATORP: Die Ethika des Demokritos. Texte und Untersuchungen. Marburg 1893. N. G. Elwert. VII und 198 S. 5 ℳ.

Über den ersten, philologischen Teil der vorliegenden Arbeit kann die Besprechung in einer philosophischen Zeitschrift schneller hinweggehen. Es ist mit Freude zu begrüssen, dass NATORP die Neurecension der ethischen Fragmente eines Philosophen von der Bedeutung DEMOKRITS unternommen hat. Gegenüber den veralteten Sammlungen von BURCHARD (1834) und MULLACH (1843 und 1860 ff.) war eine solche für eine neue, grundlegende Untersuchung geradezu Vor-

bedingung geworden. Aus diesem Grunde hat NATORP auch die bevorstehenden Neubearbeitungen des STOBÄUS und der späteren Gnomologien nicht abwarten wollen, von denen inzwischen der erste Band des STOBÄUS (von WACHSMUTH-HENSE) erschienen ist und u. a. mehrere interessante Konjekturen BÜCHELERS zu unseren Fragmenten bringt, die indessen auf das sachliche Resultat der NATORPschen Untersuchung kaum von Einfluss sein dürften. NATORP giebt, nachdem er das Verzeichnis der ethischen Schriften DEMOKRITS bei DIOGENES Laert. sowie die vier Hauptberichte des Altertums über den τέλος-Begriff DEMOKRITS und seiner Schule vorausgeschickt hat, die 230 Bruckstücke in vielfach verbesserter Gestalt und völlig neuer, durch sachliche Rücksichten (s. unten) bestimmter Ordnung. Ein sorgfältiger Anhang über den Dialekt sowie ein Wortregister sind beigegeben.

Das erste Kapitel der Untersuchungen ist im wesentlichen der Echtheitsfrage gewidmet. NATORP verzichtet von vornherein auf die Entscheidung bezüglich jedes einzelnen Fragmentes, glaubt aber die Hauptmasse derselben, nach einer gewissenhaften Prüfung der Überlieferung, für unverdächtig erklären zu dürfen: in dem Masse mindestens, dass sie der weiteren sachlichen Erörterung zu Grunde gelegt werden können. Zu diesem Zwecke zieht er (S. 61) als entscheidend mit Recht die Frage nach dem inneren sachlichen Zusammenhang der überlieferten Fragmente unter sich und mit der Erkenntnislehre und Physik des Abderiten (Kap. III) heran, sodann ihr historisches Verhältnis zu den vorhergehenden Elegikern (besonders THEOGNIS S. 63—67), Pythagoreern und HERAKLIT, wie zu den nachfolgenden Demokriteern (Kap. IV) und den vier mächtigen Strömen der Folgezeit: PLATO (Kap. VIII), ARISTIPP (VI), EPIKUR (V) und der Skepsis (VII); zur ferneren Kontrole dient endlich die Prüfung der sprachlichen und stilistischen Form, der eine eingehende Untersuchung von NATORP selbst (III), sowie ein Anhang aus der Feder TH. BIRTS (S. 180—197) gewidmet ist[1]. Dem hierdurch kurz angedeuteten und bei der Knappheit der Sprache doppelt reichen Inhalt, zumal auf dem Gebiete der historischen Beziehungen, auf dem trotz HIRZEL und LORTZING „fast alles noch zu thun war" (S. 71), kann eine kurze Besprechung nicht gerecht werden. Indem wir daher auf das Buch selbst, insbesondere auf die S. 70—74 enthaltene Skizzierung des Stoffes verweisen, greifen wir nur die beiden uns am wichtigsten scheinenden Abschnitte heraus: Kap. III, welches

[1]) Übrigens ist uns ein Widerspruch in der Beurteilung des Stilcharakters zwischen beiden Gelehrten aufgefallen. N. betont die Naivetät der Schreibart, die Abneigung Ds. gegen alle Rhetorenkünste (S. 85—87), während B. gerade von einer „gewissen Durchdachtheit" des Stils redet (S. 180) und diesen auf die „Staffel der Gorgianischen Halbkunst" (S. 187) rückt.

die Grundzüge der demokritischen Ethik entwickelt, und die in Kap. VIII versuchte Klarstellung von PLATOS Verhältnis zu derselben, die NATORP selbst als das „lohnendste Ergebnis“ (S. 72) seiner Untersuchung ansieht.

Von den zwei Hauptgruppen, in die der Herausgeber die Gesamtmasse der überlieferten Fragmente teilt, stehen an systematischem Interesse den „Regeln der Lebenskunst“ — für die NATORP übrigens einen ansprechenden Leitfaden in der Disposition der (wie er S. 56 meint, von LORTZING mit Unrecht verdächtigten Schrift) *Τριτογενείη*: die rechte Überlegung, das rechte Wort, die rechte That, findet — natürlich die auf die ethischen Grundprobleme gerichteten Aussprüche voran: obwohl sie nur etwa ein Drittel des Ganzen bilden. — Die ernste Hoheit von DEMOKRITS Ethik ist zwar in den meisten neueren Darstellungen anerkannt worden, aber man hat einerseits ihren Zusammenhang mit den übrigen Lehren des Philosophen und somit ihren systematischen Charakter geleugnet (am entschiedensten ZELLER), andererseits, zum Teil im Widerspruch hiermit, sie, dem einmal angenommenen sensualistischen Materialismus des Abderiten zufolge, als wesentlich eudämonistisch betrachtet (so ÜBERWEG und A. LANGE, im wesentlichen auch ZELLER, weniger WINDELBAND). NATORP behauptet in beiden Stücken das Gegenteil und sucht den Beweis an der Hand der nach diesem Gesichtspunkte von ihm sehr geschickt geordneten Fragmente zu erbringen. DEMOKRIT nimmt danach von dem Kriterium der Lust und Unlust zwar seinen Ausgangspunkt, erhebt sich aber bald von der Unbestimmbarkeit der *πάθη* zu dem *πᾶσι ταυτὸ ἀγαθόν* (Fr. 6), das dann weiter definiert wird als „Gut der Seele“, als das *καλόν* = *ἴσον* = *μέτριον*. (Das Wesen des *καλόν* scheint uns, trotz NATORP S. 99, aus den Fragmenten nicht deutlich hervorzugehen, dagegen hätte das *δέον* — Fr. 44 und 45 — unserer Meinung nach von NATORP zur Bestätigung seiner Auffassung noch stärker betont werden können.) Dies Zurückgehen aber von der unechten, wandelbaren, subjektiven, auf die echte, unwandelbare, „göttliche“ Erkenntnis zeigt sich — und darin findet NATORP gerade den bezeichnendsten Beweis für die Echtheit des Überlieferten — in gleicher Weise, wie in der Ethik, auch in der Erkenntnislehre DEMOKRITS. So wird zum eigentlichen Prinzip dieses „Rationalismus“ (ein Ausdruck WINDELBANDS) auch in der Ethik die *φρόνησις* oder der *λογισμός*, der sich in den Gemütseigenschaften der *ἀθαμβία*, *ἀταραξία*, *εὐθυμία* und *αὐταρκία* äussert, und die Ethik des „Materialisten“ von ABDERA erhebt sich zu einer an die KANTische (S. 102) gemahnenden Ethik der Gesinnung, welche die sinnlichen Triebe unter die Herrschaft von Norm und Gesetz sich beugen lässt, gleichwie die sturmbewegte Meeresfläche zur „Windstille“ besänftigt wird.

Eine Rekonstruktion, wie sie Natorp an dem Torso der demokritischen Ethik vornimmt, wird es, ähnlich der, durch welche der moderne Künstler den antiken Marmor ergänzt, bei aller Gründlichkeit der Untersuchung und allem Scharfsinn der Kombination nie zu der Stufe apodiktischer Gewissheit bringen können, vielmehr immer dem subjektiven Ermessen einen gewissen Spielraum lassen. Dies vorausgeschickt, müssen wir gestehen, dass Natorps Auffassung, die sich zugleich auf die alten Zeugnisse von Diog. Laert. IX, 45 und Stob. Ecl. II, 7 berufen kann, für uns viel Überzeugendes hat. Auch uns scheinen die überlieferten Sprüche in ihrer übergrossen Mehrzahl einen weit mehr rationalistisch-idealistischen, als sensualistisch-materialistischen Charakter zu tragen. Wenn trotzdem der Lustgedanke nicht prinzipiell scharf verworfen erscheint, vielmehr gerade in dem einzigen ausführlichen Fragmente (52) ziemlich deutlich als Grundmotiv hervortritt, so begnügt sich andererseits auch der Herausgeber, wenigstens auf S. 142, mit dem Ausspruche, dass Demokrits System „nicht ohne erhebliche Einschränkung hedonistisch genannt werden" könne. Was die Strenge des systematischen Zusammenhanges betrifft, so muss Natorp, in Übereinstimmung mit den Zeugnissen Platos und Ciceros (vgl. auch S. 71 und 179), zugeben, dass Demokrit „vielleicht die geschlossene Logik dieses Zusammenhanges mehr gefühlt als in strenger Form zu entwickeln gewusst habe" (S. 110); die innere Verwandtschaft mit dem Rationalismus seiner Erkenntnislehre scheint uns erwiesen. Dünner dünkt uns dagegen der Faden, der die überlieferten ethischen Bruchstücke mit der atomistischen Theorie ihres Urhebers verbinden soll. Das Wenige, was Natorp hierfür anzuführen vermag, insbesondere die öftere Erwähnung der *φύσις*, verrät unseres Erachtens mehr den Physiker überhaupt als den Atomistiker. Indessen trägt hieran vielleicht der fragmentarische Charakter des Erhaltenen die Hauptschuld.

In der Natorpschen Auffassung nähert sich die Ethik Demokrits schon von selbst sehr der platonischen: ebenso wie dies bezüglich der Erkenntnistheorie Natorp in seinen „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems" 1886 bereits früher nachzuweisen bemüht gewesen ist. Die Einzeluntersuchung des Kap. VIII geht von den beiden platonischen Stellen (Phileb. 44 b, Rep. 583 b) aus, an denen die Beziehung auf Demokrit ziemlich deutlich scheint, macht aber ausserdem, abgesehen von dem Zeugnis bei Stobäus Ecl. II, 7 eine ganze Reihe weiterer Stellen, namentlich aus Phileb, Gorgias, Phaedo, Republik, Timäus und den Gesetzen geltend, von denen man jedenfalls zugeben muss, dass sie an demokriteische Anschauungsweise und Termini anklingen. Wie weit daraus auf eine direkte Benutzung De-

MOKRITS durch PLATO geschlossen werden darf, wagt Referent nicht zu entscheiden. Auffallend ist neben dem Schweigen des ARISTOTELES (worüber NATORP sich S. 71 und 177—179 ausspricht) der Umstand, dass PLATO den Abderiten nie mit Namen nennt, indessen liegt ein solches Nennen überhaupt weniger in PLATOS Gewohnheit, und wäre es andererseits noch auffallender, wenn PLATO einen Vorgänger von solchem Ansehen ganz unbenutzt gelassen hätte. Die Behauptung (S. 155), dass DEMOKRITS „ganze Ethik Zug um Zug in der platonischen wieder erstanden sei", klingt freilich etwas kühn. NATORP will dies jedoch selbst nicht so verstanden wissen, dass man, ausser in wenigen Fällen, an direkte Entlehnungen oder auch nur Anlehnungen zu denken habe, sondern so, dass DEMOKRITS ethische Grundmotive, „einmal in das Denken PLATONS übergegangen, in voller Selbständigkeit in ihm fortgewirkt haben" (S. 171). In diesem beschränkteren Sinne sind die, übrigens fast durchweg neuen, Aufstellungen NATORPS jedenfalls eingehender Erörterung wert und werden zu einer solchen hoffentlich den Anstoss geben.

Unabhängig davon aber, wie man sich zu denselben stellen möge, wird man in jedem Falle die Gründlichkeit der Untersuchung, die Klarheit und Phrasenlosigkeit des Ausdrucks, die Gewandtheit der Disposition und die Verbindung von philologischer Genauigkeit und Kombinationsgabe (vgl. z. B. S. 89 A. 1) mit philosophischer Schärfe und historischem Blick anerkennen müssen, mit welchen der mit seinem Gebiet durch langjährige Arbeit vertraute Verfasser eine allseitige Behandlung seines Themas gegeben hat. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass NATORP später, wenn die philologische Bearbeitung der Überlieferung erst vollendet sein und die philosophische Diskussion zu noch festeren Resultaten sich geklärt haben wird, uns den ganzen Demokrit in ähnlicher Weise vorführen möge, wie er dies jetzt bezüglich seiner Ethik und ihrer historischen Fortwirkung gethan hat.

Solingen. **Karl Vorländer.**

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: Kritik der Verfassung Deutschlands. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Dr. GEORG MOLLAT. Nebst einer Beilage. Kassel 1893. Fischer & Co. 143 S. 4 ℳ.

Zum ersten Male tritt diese aus den Jahren 1801 oder 1802 stammende Jugendschrift HEGELS, von der bisher nur einzelne Bruchstücke in den bekannten Werken von ROSENKRANZ und HAYM veröffentlicht waren, in unverkürzter Gestalt vor die Augen der Leser. Wer in derselben ein Werk von stupender Gelehrsamkeit und dunklem Tiefsinn vermutet, wird sich angenehm enttäuscht finden. Packender,

kerniger Stil und grosse Klarheit der Gedanken verbinden sich mit einer Fülle treffender Beispiele aus Geschichte und Leben. Sie ist mehr für den Historiker und Politiker interessant als für den Fachphilosophen und reicht doch andererseits über den Wert einer Zeitbroschüre weit hinaus.

Die Einleitung (S. 1—9) schildert in kurzen Strichen die aus dem ungezügelten Trieb des deutschen Charakters nach Freiheit (wohl richtiger: Besonderheit) hervorgegangene jammervolle Zerstückelung Deutschlands, das kein Recht mehr habe, sich einen Staat zu nennen, weil ihm dessen wesentlichste Attribute, die gemeinsame Wehr- und Staatsgewalt, fehlen (S. 10—24). Diesen Hauptgedanken im einzelnen zu entwickeln, führt uns dann der „besondere Teil" (S. 25—125) den ganzen Jammer der alten deutschen Verfassung in höchst lebendiger Schilderung vor; die lächerliche und doch tief empörende Farce der Reichsarmee, die fast auf die Kammergerichtssteuer allein beschränkten Reichsfinanzen, die lange, traurige Liste der in Friedensschlüssen[1]) und ohne sie verlorenen Gebiete, die widersinnige Fiktion einer Reichsgesetzgebung und Reichsjustiz, während doch nur ein Sammelsurium von Privatrechten besteht, die geradezu gesetzlich fixierte und mit dem Fanatismus der Intoleranz festgehaltene religiöse Zerrissenheit, das durch die Übermacht der grossen Reichsstände sinnlos gewordene und doch in lächerlichem Ceremoniell festgehaltene Lehnssystem und endlich die im westfälischen Frieden organisierte Unabhängigkeit der Landeshoheit vom Reiche. Im Gegensatz zu der deutschen Zerfahrenheit wird die Staatskunst Richelieus gepriesen, während Italien durch seine Zersplitterung in Kleinstaaten und Parteien — die Ghibellinen und Welfen werden mit dem Österreich und Preussen des achtzehnten Jahrhunderts verglichen! — das Schicksal Deutschlands teilte. Einen Richelieu habe Italien haben können, aber es habe nicht auf ihn gehört: auf Macchiavell, der einsah, dass „brandige Glieder nicht mit Lavendelwasser geheilt werden können", während Friedrich der Grosse die Leerheit seiner moralischen Chrieen im Antimacchiavell durch seine eigene Politik praktisch bewiesen habe. Den Schluss der „Kritik" bildet ein ausführliches Kapitel (S. 105—125) über die neueste Politik der sogenannten Reichsstände, besonders Österreichs und Preussens, gegen welches letztere sich Hegel an mehreren Stellen seiner Schrift (S. 23 f., 42 u. a.) abfällig ausspricht. — Aus der reichen Fülle interessanter Einzelbemerkungen sei es uns gestattet, wenigstens einige modern anklingende Gedanken hervorzuheben. So den Satz S. 18,

---

[1]) Die Erwähnung des Lüneviller Friedens (S. 45) als letzten derselben ist für die Abfassungszeit der Schrift bestimmend.

dass eine feste Staatsgewalt den untergeordneten Korporationen ohne Schaden ein weiteres Mass von Selbstverwaltung einräumen könne, ferner die bissigen Äusserungen gegen eine mechanische Centralisation, die schliesslich die Linie „untersuchen, berechnen, berichtigen und befehlen würde, in welcher jeder Bissen im ganzen Staate zum Munde geführt werden solle" (S. 70), die später durch SYBELS Heinrich I. in unser historisches Urteil übergegangene Anschauung von dem Vorzuge des deutschen Königtums vor der römischen Kaiserwürde (S. 40), den feinen Spott über protestantische Jesuitenriecherei (S. 117), den Satz, dass eine feste Regierung zur Freiheit notwendig sei, blosses Freiheitsgeschrei dagegen zur Anarchie führe u. v. a. Noch interessanter aber als die Kritik sind die nur fünf Seiten (S. 126 ff.) füllenden Vorschläge zur Reform der deutschen Verfassung, die in der Forderung einer einheitlichen kaiserlichen Armee mit jährlichem Kostenbewilligungsrecht der Landstände und einer völlig unabhängigen militärischen Einteilung gipfeln, welch letztere auch als Unterlage für ein Wahlsystem „nach Anzahl der Bewohner" dienen könnte. Erinnern schon diese Forderungen an ihre heutige Erfüllung, so klingt es geradezu prophetisch, wenn HEGEL eine Einigung Deutschlands „nicht als Frucht der Überlegung, sondern der Gewalt erwartet"; und, wenn er dann fortfährt; „Dieser (einigende) Theseus müsste Grossmut haben, dem Volke, das er aus zerstreuten Völkchen geschaffen hätte, einen Anteil an dem, was alle betrifft, einzuräumen, Charakter genug, um . . . den Hass tragen zu wollen, den RICHELIEU und andere grosse Menschen auf sich luden, welche die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten der Menschen zertrümmerten", so mahnt das fast Wort für Wort, bis zu der Vergleichung mit dem französischen Minister, an den Mann, dem wir die Gründung des neuen deutschen Reiches verdanken.

Als Anhang folgt eine spätere Überarbeitung der Einleitung, die sozusagen einen Schritt zurück thut und dem Leser zeigt, dass er eben doch keinen FICHTE, an den zuweilen gesteigerte Accente patriotischen Unwillens (z. B. S. 28) gemahnten, sondern — HEGEL vor sich hat, dem als alleiniger Zweck der Schrift das Verstehen dessen gilt, was ist, nicht das „tadelsüchtige" Besserhabenwollen. — Die Beilage, eine Flugschrift über die inneren Verhältnisse Württembergs, können wir, zumal da sie nur ein Wiederabdruck ist, übergehen.

Der Herausgeber DR. J. MOLLAT, der sich bereits durch Veröffentlichung mehrerer ungedruckter Schriften von LEIBNIZ und KRAUSE sowie durch Herausgabe mehrerer Lehrbücher zur Geschichte der Staatswissenschaft bekannt gemacht hat, hat sich mit dieser Edition somit ein Verdienst erworben. Nur hätten wir gewünscht, dass der-

selbe in seiner Entfernung von „urkundlicher Genauigkeit" (Vorwort S. VI) nicht so weit gegangen wäre, die beiden ursprünglichen „lückenhaften und nach Anlage wie Ausführung von einander abweichenden Entwürfe" HEGELS nach eigenem Ermessen zu einem „einheitlichen Ganzen" zu verbinden, dies Ganze eigenmächtig in Abschnitte zu gliedern und diese Abschnitte mit (wenn auch im ganzen recht passend) von ihm selbst gewählten Titeln zu versehen, oder den Lesern wenigstens durch eine Art textkritischen Apparates Gelegenheit gegeben hätte, dies sein von der textkritischen Methode anderer (z. B. der trefflichen KEHRBACHschen Kantausgabe) Ausgaben abweichende Verfahren ihrerseits zu kontrollieren.

Solingen. **Karl Vorländer.**

H. ROMUNDT: Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen. Leipzig 1895. Naumann. VIII und 129 S. 2 *M*.

ROMUNDT hat sich seit seinem „Antäus" (1881) durch eine Reihe von Schriften als Anhänger der KANTischen Philosophie bekannt gemacht, die er in originaler Weise „neu aufzubauen" strebt. Auch sein neuester „Entwurf einer Philosophie in Briefen" verfolgt, obwohl der etwas überschwängliche Doppeltitel nicht gerade den Geist des „nüchternen" Kritizismus atmet, denselben Zweck; allerdings in einer auf den ersten Blick sehr paradox erscheinenden Art. Als das „Band der Geister" oder, wie S. 11 solider sagt: der Wissenschaften, enthüllt sich nämlich — die Geographie! Auf die Erdkunde ist ein nicht geringer Teil aller bisherigen Anforderungen an die Weltweisheit zu übertragen (S. 12), ja die Philosophie geradezu zu geographisieren (S. 15). Zu diesem Zwecke muss ROMUNDT freilich jene in einem Sinn nehmen, den man der geborenen Vermittlerin von Naturwissenschaft und Geschichte bei aller Hochschätzung doch nicht einzuräumen gewohnt ist, nämlich als Inbegriff der gesamten Natur- wie Menschenbeschreibung und -Geschichte, insbesondere der Anthropologie und der vergleichenden Moral- und Religionsgeschichte. Zum Beweise dafür, dass er auch hiermit in KANTS Spuren wandelt, beruft sich Verfasser auf dessen Ankündigung seiner Vorlesungen 1765—66, in der KANT allerdings die Geographie auf die breiteste Grundlage stellt und neben einer physischen, mathematischen, merkantilischen auch von einer moralischen und theologischen Geographie spricht. Soweit geht ROMUNDT sachlich mit dem modernen Positivismus zusammen. Der letztere aber entbehrt der kritischen Besinnung, dass ausserhalb dieses ganzen, weiten, mit naturwissenschaftlicher Methode zu bearbeitenden Erfahrungsgebietes noch eine andere Seinsart zu

denken möglich ist; er baut nur das Erdgeschoss des Gebäudes. Damit ist der Übergang gewonnen zu dem Gegensatze von Wirklichkeit und ethischem Ideal, den ROMUNDT mit markigen Worten in echt KANTischem Geiste schildert, um von da zur religionsphilosophischen Betrachtung zu schreiten. Das Christentum wird, ebenfalls in Übereinstimmung mit KANT, als wertvolles, ja unentbehrliches Anknüpfungsmittel für die Erziehung zur reinen Vernunftreligion gewürdigt, dabei werden auch die neueren Bewegungen (EGIDYS S. 93 f., der Gesellschaft für ethische Kultur S. 97, und besonders SCHREMPF S. 102—108) gestreift. — Wir befinden uns in der Lage, mit der von ROMUNDT entwickelten ethischen Grundanschauung durchaus übereinstimmen zu können, und bedauern nur, dass des Verfassers (bewusstes oder unbewusstes) Streben nach kraftvoller Originalität ihn mitunter zu Paradoxien, Übertreibungen und allzugrosser Derbheit des Ausdrucks verleitet. Denn dahin gehört es doch, wenn die Geographie zuletzt (S. 125) schlechthin zu einem „erschöpfenden Ausdrucksmittel fasslicher Art für umfassende menschliche Weisheit oder Philosophie" erhoben, wenn S. 51 behauptet wird, dass KANT „vielleicht sogar" seine Formulierung des Sittengesetzes „wesentlich der Geographie zu verdanken habe", oder wenn der Begründer des neueren Positivismus sich die Vergleichung mit dem Fischer und syner Fru (S. 35) gefallen lassen muss. Sachlich hätten wir daran zu erinnern, dass die Rücksichtnahme auf das Gegebene in Religionssachen doch nicht KANT allein unter seinen Zeitgenossen zukommt (S. 88 f.), sondern vor allem auch LESSING mit seiner „Erziehung des Menschengeschlechts", ferner, dass SCHILLER sich viel anerkennender, als es nach ROMUNDT scheint, über KANTS Bestreben in der „Religion innerhalb u. s. w." ausgesprochen hat (Brief an KÖRNER 28. Februar 1793: vergl. meinen Aufsatz: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit in Philos. Monatsh. XXX, 240).

Indessen diese Ausstellungen verschwinden neben den Vorzügen des Buches, seinem warmen Ton, seiner klaren und lebendigen Sprache, die fast den Eindruck eines wirklich geführten Briefwechsels macht, und last not least seiner guten Tendenz. In unserer Zeit, die voll neuen Bildens und Werdens gerade auf dem sittlich-religiösen Gebiete ist, begrüssen wir es mit Freude, wenn Männer von starker Überzeugung an den grossen Reformator auch auf diesem Gebiete, IMMANUEL KANT, heute nach hundert Jahren wieder anknüpfen. Von diesem Standpunkt aus behält neben NATORPS in die Tiefe dringender „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" auch ROMUNDTS populäre, charaktervolle und an anregenden Gedanken reiche Schrift ihren Wert, und in diesem Sinne wünschen wir derselben viele Leser.

Solingen. **Karl Vorländer.**

L. Busse: **Streifzüge durch die japanische ethische Litteratur der Gegenwart.**

Herr Dr. Ludwig Busse, sechs Jahre an der kaiserlichen Universität zu Tokyo als Professor der Philosophie bis Ende 1892 thätig, hat zuerst in den „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens", L, 439—500, und dann in der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", Berlin, Haack, VIII, H. 2. 3. 4, seine zwei, von den Mitgliedern jener Gesellschaft mit grossem Interesse und Beifall aufgenommenen Vorträge über japanische ethische Litteratur der Gegenwart veröffentlicht.

Er geht in der Einleitung zunächst von der grossen Umwälzung des Jahres 1868 aus, von wo die neue Ära „Meiji", d. h. „Erleuchtung" datiert. Diese Restauration der legitimen Herrschaft des „Mikado", wie der alte, jetzt durch „Tenshisama" (Himmelsherr) ersetzte Titel des japanischen Kaisers lautet, hatte zunächst auch einen Aufschwung der altjapanischen Ahnen- und Kaiserreligion des Shintoismus zur Folge. Der seit mehr als 1200 Jahren in Japan ansässige und von den Gegnern des Mikadotums, dem Shogunat oder Hausmaiertum der Familie Tokugana besonders begünstigte und in der breiten Masse des Volkes tiefgewurzelte Buddhismus verlor dabei naturgemäss an Einfluss. Die Moralphilosophie des Confucius aber, welche den Sitten- und Ehrenkodex des japanischen Rittertums der Feudalzeit bildete, wahrte ihren Besitz.

Seit 1873 trat nun ein ganz neuer Faktor, die Religion und Wissenschaft des „Westens", wie in Japan alles Europäische und Amerikanische heisst, auf den Plan, gewann schnell Einfluss und drängte nun auch den Confucianismus und Shintoismus in den Hintergrund des Interesses der leitenden Kreise.

Aber die Aufnahme dieser neuen Gedankenwelt war eine so überstürzte, dass sich eine Reaktion dagegen geltend machen musste, die allerdings zunächst in der Politik anhob, sich aber bald auf alle Lebensgebiete übertrug. Die ersten Spuren derselben waren schon Ende 1888 fühlbar. Seitdem ist sie immer im Wachsen begriffen „und so bietet die Gegenwart ein buntes, stellenweise dramatisch bewegtes Bild des Kampfes der verschiedenartigsten Strömungen".

Aus diesen Strömungen hebt Busse nun vier der hauptsächlichsten hervor: 1) Die buddhistische, 2) die national-konservative (confucianische und shintoistische), 3) die christliche, 4) die philosophisch-naturwissenschaftliche.

1) In der buddhistischen Ethik unterscheidet der Verfasser mit Recht zwei Gruppen, eine konservativere, die nicht viel Neues bietet, und den Reformbuddhismus. Unter den Vertretern des letzteren ist

besonders der einflussreiche Eklektiker Inouye Enryo[1]) hervorgehoben, welcher mit Hilfe europäischer Philosophie den Buddhismus zu einem „idealistischen Pantheismus umzugestalten sucht". Hierher gehört aber nach des Referenten Meinung auch der von Busse zur vierten Klasse gezählte eifrige Anhänger Ed. v. Hartmanns, Inouye Tetsujiro, Professor an der kaiserlichen Universität, früher Lektor der japanischen Sprache am orientalischen Seminar zu Berlin, der schon früher vereinzelt, noch mehr aber nach dem Erscheinen von Busses „Streifzügen" seine Feder in den Dienst einer heftigen buddhistischen Propaganda gestellt hat. Dass die von diesen und anderen Männern getragene Bewegung des Reformbuddhismus auch für die Zukunft Erfolg haben wird, wie Busse erwartet, möchte Referent bezweifeln. Denn als Reformbewegung muss sie notwendig mehr oder weniger auf die pessimistische Philosophie Indiens zurückgehen, welche in dem durchaus optimistisch gerichteten japanischen Volk nie tiefen Boden gefasst hat und fassen wird.

2) In der zweiten Gruppe, in welcher ein japanischer Recensent den Confucianismus etwas ausführlicher berücksichtigt, führt Busse neben dem kaiserlichen Erlass vom 30. Oktober 1890, „welcher die Loyalität als schönste Blüte der japanischen Staatsverfassung feiert", eine Reihe sehr interessanter, teils ruhig erörternder, teils fanatisch aggressiver Schriften und Aufsätze an.

3) In der Darstellung der christlichen Ethik beschränkt sich Busse, mit Ausschluss der Produkte fremder Missionare und Gelehrter, auf die Leistungen protestantischer Japaner, wie der Schulmänner, Redakteure oder Prediger Yokoi Tokio, Shimada Saburo (Reichtagsmitglied), Kanamori, Kozaki, Harada, Dr. Onishi, Maruyama u. a., welche meist von der amerikanisch orthodoxen Auffassung des Christentums ausgegangen, aber durch Anregung deutscher und englisch-amerikanischer Religionsphilosophie (Lotze) und deutscher historischer Bibelwissenschaft zu freisinnigeren Anschauungen gelangt sind und mit Hilfe derselben die christlich-protestantischen Prinzipien gegen die Angriffe der einheimischen Religion und Philosophie sowohl in christlichen Zeitschriften als in grösseren Werken z. T. sehr geschickt verteidigen.

4) Der vierten Gruppe, der naturwissenschaftlich-philosophischen Ethik, wo sich Busse auf eigenstem Gebiet bewegt, widmet er die ausführlichste Behandlung. Er unterscheidet zwei Tendenzen, eine

[1]) Nach allgemeiner Übereinkunft werden die japanischen Worte so transskribiert, dass man die Vokale wie im Lateinischen, nur ei = ē, die Konsonanten wie im Englischen ausspricht. — Bei Eigennamen geht immer der Familienname dem Rufnamen voran.

naturwissenschaftliche, welche die Ethik aus Naturwissenschaft, Physik und Biologie herleiten, und eine mehr philosophische, welche sie spekulativ begründen will. Die Leistungen der ersteren Gruppe, zu der zum Teil scharfsinnige Köpfe, wie der Rektor der Universität KATO gehören, entsprechen nicht ihren hochfliegenden Plänen, weil die wissenschaftliche Vorbildung und die Sicherheit der Methode noch viel zu wünschen übrig lassen. Dies hat BUSSE in einer eingehenden und gediegenen Kritik dieser Anschauungen dargethan. Unter den spekulativen Versuchen sind besonders die einiger christlich-protestantischer Philosophen, die der freisinnigen Richtung angehören, mit Anerkennung hervorgehoben.

Als Anhang giebt BUSSE noch eine 13 Folioseiten umfassende sorgfältige Übersicht über die wichtigsten Zeitschriften der vier Gruppen, nämlich ca. 80 der ersten, ca. 25 der zweiten, ca. 30 der dritten und ca. 10 der vierten und der in den verschiedenen Strömungen besonders hervortretenden Persönlichkeiten.

Über die ganze Arbeit äussert sich ein kompetenter japanischer Kritiker: „Es ist gar keine Frage, dass die Darstellung eine durchaus korrekte ist und es grosse Bewunderung verdient, dass sich ein Fremder eine solche Übersicht erwerben konnte.“ Das Urteil kann Referent, der aus eigner Erfahrung die mit dem Zusammenbringen des erforderlichen Materials, der Sichtung und genauen Übersetzung desselben verbundene Mühe kennt, vollständig unterschreiben. Es ist mit dieser Darstellung der ethischen Litteratur des modernen Japan nicht blos allen Männern der Wissenschaft und Praxis unter den Fremden daselbst ein unentbehrlicher Dienst geleistet, sondern vor allem ist auch für die Wissenschaft der Heimat, welcher jene Quellen fast ganz unzugänglich sind, eine wesentliche Lücke in der Kenntnis des japanischen Geisteslebens der Gegenwart ausgefüllt worden.

Göttern in Thüringen. **O. Schmiedel.**

JOHN CAIRD: Einleitung in die Religionsphilosophie. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung von Pfarrer A. Ritter. Zürich 1893. Verlag von Fäsi & Beer. XIV und 282 S. 5 ℳ.

In einer Zeit, in der das Interesse an der Religionsphilosophie in Deutschland wieder mehr und mehr zu erwachen scheint, ist es gewiss ein dankenswertes Unternehmen, wenn uns ein religionsphilosophisches Werk, das in seiner Heimat ausserordentlich geschätzt ist, auch in deutscher Sprache zugänglich gemacht wird. Freilich entspricht CAIRDS Richtung der bei uns herrschenden Strömung nicht. Während man bei uns die Religionsmetaphysik im allgemeinen ab-

lehnt, sucht Caird gerade eine „spekulative" Religionsphilosophie zu begründen. O. Pfleiderer hat denn auch der vorliegenden Schrift keine günstige Aufnahme vorausgesagt. Ich hoffe und wünsche, dass er diesmal ein falscher Prophet gewesen ist. Zwar bin ich mit Cairds prinzipiellem Standpunkt und seiner Methode durchaus nicht einverstanden, aber die zu Grunde liegende Weltanschauung bietet die Möglichkeit einer Verständigung an vielen Punkten; und vor allem: sein Werk ist durchweht von dem Geist echter Frömmigkeit und Wissenschaftlichkeit. Es wäre ein Segen, wenn dieser Geist auch bei uns lebendig würde, wo beschränkte Buchstabenorthodoxie und impotenter Neukantianismus an der Zerstörung des religiösen Lebens um die Wette arbeiten! —

Caird stellt sich auf den Boden der „spekulativen" Religionsphilosophie. Damit ist seine Methode angezeigt. Sie ist die des „organischen Denkens, welches Allgemeines und Besonderes, Idee und Wirklichkeit, Denken und Sein, Unendliches und Endliches in ihrer inneren Zusammengehörigkeit und untrennbaren wechselseitigen Bezogenheit versteht, im Unterschied von der gewöhnlichen Vorstellungsweise, welche solche Gegensätze immer als ausschliessliche einander äusserlich entgegensetzt, wie auch von einer abstrakten Philosophie, welche den Widerspruch durch einseitige Eliminierung eines der beiden Glieder zu lösen vermeint." — Zweifellos ist Caird im Recht, wenn er die Unfruchtbarkeit der formalen Logik betont. Aber wenn damit die Unfruchtbarkeit des verstandesmässigen Denkens überhaupt nachgewiesen sein soll — es wird beschuldigt, es führe überall zu Widersprüchen, deren innere Einheit es nicht begreifen könne, es entferne sich in seinen Abstraktionen von der Wirklichkeit, nur in jenen bestehe die eingebildete Einheit der Erkenntnis, nicht in dieser, — und wenn dann ein besonderes Erkenntnisprinzip im organischen Denken — man nennt es bei uns so gern Vernunft — proklamiert wird, welches eine tiefere, den Dingen immanente Allgemeinheit und Einheit (eine ideelle oder organische) erfasst, dann bedauert man den Mangel einer erkenntnistheoretischen Grundlegung. An die Stelle des Rechnens mit voll ausgeprägter Begriffsmünze tritt so sehr leicht das Spiel mit Rechenmarken, und mit diesen, mit den vom Gegebenen losgelösten Begriffen, wird so leicht Falschmünzerei getrieben. Glücklicherweise bricht sich die Logik der Thatsachen überall in irgend einer Weise Bahn; wir können eben nicht von unserer Mutter Erde los, um im Blauen herumzuschweben. Schade nur, dass die Wahrheit, die wir nicht aus dem Boden des Gegebenen hervorspriessen sehen, nicht überzeugt; sie trägt den Charakter des Zufälligen an sich. Gerade die Hegelsche Philosophie macht die Notwendigkeit der Erkenntnistheorie deutlich.

Hören wir, wie CAIRD über diese Wissenschaft denkt. Er sagt: „Wir können nicht in die kritische Untersuchung des Denkinstrumentes eintreten, ohne nicht (!) wenigstens seine entsprechende Fähigkeit für das Werk der Selbstuntersuchung als gewährleistet anzusehen." Der Einwand träfe, wie schon oft gesagt ist, nur zu, wenn die Erkenntnistheorie die völlige Unbrauchbarkeit des Denkinstrumentes voraussetzte. Aber das ist nicht der Fall. Das Denken soll sich nur durch Selbstbesinnung seiner Eigentümlichkeit und seiner Grenzen bewusst werden. CAIRD erklärt ferner: „Das Denken erforschen, heisst zugleich die Dinge erforschen, die es denkt." Richtig, wenn nur nicht näher erläutert würde: „Der Nachweis, dass das Denken zur Behandlung einer Masse von Objekten fähig sei, heisst die vollständigste Rechtfertigung seiner Ansprüche geben." Wie denn, wenn es sich um Denkobjekte handelt, deren Wirklichkeit gar nicht ausser Frage ist? Es handelt sich eben im Grunde für die Erkenntnistheorie um die „Rechtfertigung" der Objekte, nicht des Denkens.

Nun ist CAIRD nicht etwa ohne Erkenntnistheorie. Im Gegenteil, seine Ausführungen ruhen auf der Grundlage des erkenntnistheoretischen Idealismus, den er sicher von seiner Travestie (Leugnung der Aussenwelt) unterscheidet. Aber anstatt von hier auszugehen und sich damit die Arbeit wesentlich zu erleichtern, bekämpft er jede Erkenntniskritik. Sie kommt freilich ohne seinen Willen überall zur Geltung. So gleich anfangs, wo er den Einwand, der relative Charakter des menschlichen Erkennens mache Religionsphilosophie als Erkenntnis des Absoluten unmöglich, zurückweist. Er zeigt, dass der Begriff des Absoluten im Sinne des Ansichseienden ein rein illusorischer ist; erst schaffe man ein erdichtetes und unmögliches Objekt, und sodann verkünde man die Unfähigkeit des Geistes, es zu denken, als eine diesem anhaftende Schwäche. Mit der Ablehnung des Ansichseienden ist aber eine idealistische Erkenntnistheorie in nuce gegeben. Folgende Sätze sind noch deutlicher: „Ein Objekt ohne die Beziehung zu einem Subjekt fordern, heisst etwas, was nur in der Beziehung gegeben ist, ausser der Beziehung, etwas, was keinen Sinn ausser im Bewusstsein und für dasselbe hat, als ausser dem Bewusstsein existierend fordern. — Nur durch eine falsche Abstraktion bilden wir uns ein, eine Einheit von Erkennen und Sein zu transcendieren und ein Sein zu erfassen oder sich (!) vorzustellen, das absolut, abgesehen von allem Denken existiert, oder das absolut unerkennbar ist. Was übrig bleibt, wenn wir Sein und Erkennen, Wirklichkeit und Denken trennen, ist nicht ein unerkennbares Etwas, sondern vollständiges Nichtsein."

Da CAIRD aber nicht von der erkenntnistheoretischen Bearbeitung des Gegebenen ausgeht, so fehlt es seinen Begriffen, vor allem dem

Seinsbegriff, an Schärfe und Klarheit. So erklärt sich, dass er einen immanenten Gottesbegriff, den er nur in der Form des von ihm heftig bekämpften Pantheismus zu kennen scheint, nicht erreicht und schliesslich doch, ob er's zugiebt oder nicht, in die Nebelwelt des Absoluten als des Ansichseienden gerät. Es genügt nicht zu erklären, dass das Objekt religiöser Verehrung nichts Undenkbares, Unbegreifliches sein soll; es muss irgendwie als Moment im Gegebenen, d. h. im Bewusstsein vorhanden sein, sonst sind die Grenzen, die CAIRD selber dem Erkennen zieht, doch wieder durchbrochen. Nach CAIRD soll der Gottesbegriff für das Denken oder Selbstbewusstsein die Verwirklichung seines Ideals sein, d. h. der Gegensatz von „denkendem Selbst" und „gedachtem Selbst" muss aufgehoben werden in einem allumfassenden, göttlichen oder absoluten Bewusstsein. Aber jener „Gegensatz" ist ja in Wirklichkeit in der thatsächlichen Einheit des Bewusstseins aufgehoben. Sollte sich hier das „Ideal" als das Einheit stiftende Moment nicht finden lassen?

Noch fühlbarer macht sich der Mangel einer Erkenntnistheorie, wo die Meinung widerlegt werden soll: das Organ der religiösen Erkenntnis sei nicht die Vernunft, sondern das Gefühl oder der Glaube oder unmittelbare unreflektierte Vorstellung. CAIRD bemerkt dagegen, dass das unmittelbare Bewusstsein von etwas nicht schon von sich aus einen sicheren und absoluten Grund der Gewissheit abgeben könne. Unmittelbare Erkenntnis sei etwas rein Empirisches; es sei aber nicht möglich, von einer Erfahrungsthatsache auf das Vorhandensein einer notwendigen objektiven Wahrheit zu schliessen. Man fragt unwillkürlich, worauf denn CAIRDS Gewissheit beruht. Eine klare Erkenntnistheorie in Verbindung mit einer Feststellung des psychologischen Thatbestandes (Gefühl als Lust oder Unlust, Zustand des individuellen Bewusstseins, nie isoliert vorhanden, d. h. ohne gleichzeitige gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit; Glaube das eigentümliche Zusammen religiöser Vorstellungen mit den Gefühlen innigster Wertschätzung, wobei jedoch die ersteren wie alle Vorstellungen der Prüfung in Bezug auf ihren realen Gehalt unterliegen) vermag mit jener Theorie von der „unmittelbaren Gewissheit" der religiösen „Wahrheiten", sei es dass diese als Intuition bezeichnet oder auf Gefühl oder Glaube oder Werturteile (RITSCHLsche Schule) oder inneres Erleben und Erfahren (vgl. diese Zeitschrift Bd. 103, S. 220) gestützt wird, leicht und gründlich fertig zu werden, indem sie den rein subjektiven Charakter jener vermeintlichen Kriterien der Gewissheit unwiderleglich darthut.

Als einem Standpunkt, dessen Berechtigung den seinigen aufheben würde, erweist CAIRD auch der supranaturalistischen Offen-

barungstheorie die Ehre einer Widerlegung. Wie manche Erscheinungen der Gegenwart zeigen, giebt es ja Leute genug, die in dieser Beziehung der Belehrung bedürfen. Es wäre zu wünschen, dass sie CAIRDS Äusserungen über Offenbarung, Wunder u. dgl. unbefangen prüften.

Nach Zurückweisung der hauptsächlichsten Einwendungen gegen die Religionsphilosophie, die gewissermassen die Stelle der kritischen Grundlegung vertritt, geht CAIRD an die positive Arbeit. Da vermisst man denn nun zusammenhängende Erörterungen über das Wesen der Religion und den Gottesbegriff. Die Religion ist für CAIRD die Erhebung des endlichen Geistes zur Gemeinschaft mit dem unendlichen und absoluten Geist, die Transcendenz alles Endlichen und Relativen. Aber dies sowie der darin angedeutete Gottesbegriff wird von der spekulativen Religionsphilosophie mehr in Anspruch genommen als entwickelt.

Zunächst sucht CAIRD die Notwendigkeit der Religion aus der Natur des Menschen heraus zu erweisen. Er behauptet, die Natur des Menschen als eines geistigen Wesens schliesse zweierlei in sich: 1) „Die Fähigkeit, ihre eigene Individualität zu transcendieren, sich in dem zu finden oder zu verwirklichen, was über ihr hinaus liegt und sie zu begrenzen scheint; 2) das verborgene oder stillschweigende Bewusstsein der absoluten Einheit von Denken und Sein oder eines absoluten Selbstbewusstseins, auf dem alles endliche Erkennen und Sein ruht. In diesen beiden Prinzipien, deren erstes den nimmeraufhörenden Antrieb enthält, über uns selbst hinauszugehen, deren zweites auf einen universellen oder absoluten Geist hinweist, in welchem unsere Anstrengung, über uns selbst hinauszukommen, seine letzte Erklärung findet, erkennen wir, tief in die Menschennatur niedergelegt, das, was die Grundlage der Religion ausmacht." — Beide hier aufgestellte Prinzipien beziehen sich missverständlich auf das Bewusstsein, das im Objekt die Möglichkeit einer fortwährenden Erweiterung der Schranken der Individualität, im Subjekt das über alle Individualität hinausragende, alles Sein als Einheit umfassende Prinzip enthält. Dies Subjekt ist der höchste Punkt, zu dem unser Denken sich erheben kann; hier liegt jene Einheit von Denken und Sein thatsächlich begründet, hier findet jenes Streben, über uns selbst hinauszukommen, seinen tiefen Sinn. Aber wir brauchen, um hierher zu gelangen, durchaus nicht über die Welt des gegebenen Seienden hinauszugehen: Gott lässt sich in der Welt finden, er ist nicht fern von einem jeglichen unter uns.

Ist das der Fall, so haben die Gottesbeweise keinen Wert; wir brauchen sie gar nicht. CAIRD, der sie analysiert und ihren Mangel

an Beweiskraft zugiebt, sucht einen Fortschritt in der Entwikelung des Gottesbegriffs in der Stufenfolge des kosmologischen, teleologischen und ontologischen Beweises festzustellen. Der letztere gründet sich nach seiner Meinung auf die Idee eines universalen Selbstbewusstseins, auf dem unser Bewusstsein mit seinem Inhalt ruht. Sicher ist der ursprüngliche Sinn des ontologischen Beweises ein ganz anderer, rein scholastischer (Schluss von der „objektiven" auf die „formale" Realität). Jenes universale Selbstbewusstsein aber, richtig verstanden, braucht gar nicht erschlossen zu werden: wir sind seiner gewiss wie — unser selbst.

Das Verhältnis von Religion und Moral nach Zusammengehörigkeit und Unterschiedenheit scheint mir von Caird nicht scharf genug bestimmt zu sein. Für beide handelt es sich nach ihm um die Überwindung des Gegensatzes von endlicher und unendlicher Natur; aber was für die Religion Besitz ist, ist für die Moral unendliches Ideal. Der Wert dieser Feststellung wird jedoch aufgehoben durch die Bemerkung, dass auch das Prinzip der Religion sich unter den Bedingungen des äusseren und zeitlichen Lebens niemals voll und adäquat entwickeln kann. Mit diesem Satz stimmt die Auffassung des Kultus als Vorwegnahme der erst zu erstrebenden ewigen Harmonie. Vielleicht hat der Blick auf die Entwicklung der geschichtlichen Religionsformen Caird hier irre geleitet. Die Religion als Gewissheit der Gemeinschaft, die uns unmittelbar mit dem göttlichen Subjekt eint, unterliegt dem Gesichtspunkt der Entwickelung nicht. Gebet und Kultus sind nicht Vorwegnahme, sondern Ausdruck dieser Gemeinschaft. Nur die Formen, in denen sich diese Gemeinschaft ausdrückt, unterliegen den Gesetzen der Entwicklung. Und ebenso ist der Entwicklung unterworfen die sittliche Persönlichkeit, die jene Einheit als Aufgabe, die im sittlichen Handeln verwirklicht werden soll, erfasst. Aus der seligen Gewissheit der Gemeinschaft mit Gott soll das sittliche Leben erblühen als das Streben, die Gemeinschaft zum völligen Einssein werden zu lassen, unser Selbst aufgehen zu lassen im ewigen, göttlichen Selbst.

Der Inhalt des Cairdschen Buches ist zu reich, um sich in einer kurzen Besprechung erschöpfen zu lassen. Nach Darlegung prinzipieller Meinungsverschiedenheiten möchte ich aber den Gedanken aussprechen, dass der Unterschied zwischen „spekulativer" Religionsphilosophie und einer solchen auf kritischer Grundlage nicht überall so erheblich sein dürfte, als er scheint. Mag die Sprache verschieden sein, der Sinn ist an mehr als einem Punkte derselbe. Freilich darf jene kritische Grundlage nicht identifiziert werden mit dem dürren Neukantianismus, dessen Metaphysikscheu die billige Weisheit des

Tages ist. Vielleicht gewöhnt man sich allmählich an den Gedanken einer immanenten Metaphysik.

Die Übersetzung enthält hier und da sprachliche Flüchtigkeiten und Mängel des Ausdrucks, die uns Reichsdeutsche fremdartig berühren. Dadurch wird aber das Verdienst nicht geschmälert, ein so gedankenreiches Buch wie das CAIRDsche dem deutschen Leser zugänglich gemacht zu haben.

Eldena bei Greifswald. **Dr. O. Stock.**

THEODOR LIPPS: Grundzüge der Logik. Hamburg u. Leipzig 1893. Leopold Voss. VIII und 235 S. 3 ℳ.

LIPPS betont in der Vorrede, dass „jedes Wort des Buches wohl bedacht" sei. Wäre damit gemeint, dass der Verfasser bestrebt war, seine Darstellung überall auf einen möglichst hohen Grad von Klarheit und Folgerichtigkeit zu bringen, so würde das nur eine Forderung sein, die jedes wissenschaftliche Werk erfüllen soll. Man muss aber hinzufügen: jedes Wort, oder besser jede einzelne Frage, die in dem Buche behandelt wird, ist bis in ihren innersten Kern hinein selbständig durchdacht. Auch da, wo der Verfasser mit bestehenden Ansichten übereinstimmt, bemerkt man sofort, dass er sie nicht einfach wiedergiebt, wie er sie vorfindet; er sucht sie mit eingehender Kritik bis in ihre letzten Elemente aufzulösen und dann nach seiner eigenen Methode wieder zusammenzufügen, sodass auch solche Stellen das Gepräge seiner Individualität tragen.

Das Werk enthält trotz seines geringen Umfanges ausser der eigentlichen Elementarlehre zugleich eine Erkenntnistheorie, ja auch Andeutungen einer Methodenlehre (vgl. z. B. § 81). Die eingehende Würdigung aller hierbei behandelten Fragen wäre nur in einem grösseren Aufsatz möglich. Ich ziehe es daher vor, statt einen doch nur dürftig ausfallenden Überblick über das Ganze zu geben, mich in dieser Besprechung auf dasjenige Problem zu konzentrieren, das den geistigen Mittelpunkt des Buches bildet, wie es überhaupt „keel and backbone" jeder Logik ist, — das Urteilsproblem.

Die Behandlung der Lehre vom Urteil, die zum Teil schon in des Verfassers „Grundthatsachen des Seelenlebens" vorgebildet ist, nähert sich in einigen wichtigen Punkten der Theorie von F. ERHARDT und B. ERDMANN. Mit ERHARDT stimmt LIPPS darin überein, dass er in jedem Urteil das Subjekt als den logischen Grund des Prädikats auffasst (S. 20, 41). Der Realgrund ist nur ein besonderer Fall des logischen Grundes (S. 107). Damit hängt es zusammen, dass (durch eine Verschiebung des gewöhnlichen Sprachgebrauches) die Urteilsqualitäten: S ist P, S ist nicht P, was nicht S

ist, ist P, was nicht S ist, ist nicht P, als modus ponendo ponens, ponendo tollens, tollendo ponens und tollendo tollens bezeichnet werden. Von BENNO ERDMANNS Logik unterscheidet sich LIPPS scharf durch die Loslösung des Urteils von der Sprache; ERDMANN selbst hat neuerdings in den „Philosophischen Monatsheften" (30. Bd. S. 133) gegen eine solche Loslösung polemisiert. Dagegen kommen sich beide Forscher in der Ansicht nahe, die ERDMANN die „Einordnungstheorie" genannt hat: das P wird als Inhaltsbestandteil des S gefasst. In Folge dieser Inhaltstheorie sieht LIPPS auch in der Quantität der Urteile keine Umfangs- sondern eine Inhaltsbeziehung.

Die bisher mitgeteilten Anschauungen hat LIPPS selbst in seinem Aufsatz über „Subjektive Kategorien in objektiven Urteilen" (Philosophische Monatshefte" 30. Bd. S. 97) so zusammengefasst: „Das (vollständige) Urteil ist das Bewusstsein der objektiven Notwendigkeit der Zuordnung eines Bewusstseinsobjektes zu einem anderen. Das Objekt, dem zugeordnet wird, ist das Subjekt, dasjenige, das diesem zugeordnet wird, das Prädikat. Sofern das Subjekt die Zuordnung des Prädikats fordert oder uns nötigt, das Prädikat zu denken, ist das Subjekt (zureichender) Grund des Prädikats, dies seine Folge. Die Beziehung zwischen Urteilssubjekt und Urteilsprädikat, oder die im Urteil stattfindende logische Relation, ist also die Beziehung zwischen Grund und Folge."

Wie ich schon erwähnte, hält LIPPS den sprachlichen Ausdruck nicht für eine wesentliche Bedingung des Urteilens. Das bezieht sich auch auf das „innere Sprechen"; denn LIPPS vertritt die Ansicht, dass selbst die Begriffe, die er fest mit dem sprachlichen Ausdruck verknüpft (S. 124), zur Urteilsbildung nicht nötig seien — auch das Prädikat braucht kein Begriff zu sein, es ist vielmehr oft nur der einzelne, individuell bestimmte Sinneseindruck, den unsere Aufmerksamkeit heraushebt. Die Ausführung dieses Gedankens trifft, obwohl LIPPS von anderen Grundanschauungen ausgeht, genau mit der Überzeugung ERDMANNS zusammen, die ich früher in dieser Zeitschrift besprochen habe. In dem Urteil „Diese Rose ist rot" bezeichnet das sprachliche P „irgend ein irgend einer Fläche angehöriges Rot"; das eigentliche logische P ist dagegen „das eigenartige und über die mannigfach hin- und hergehende Oberfläche der Rose gebreitete Rot (S. 24). Dem sprachlichen Ausdruck nach scheint es sich um Beziehung von Begriffen zu handeln, die Worte sind Bezeichnungen für Arten von Gegenständen; aber gerade darum sind sie viel unbestimmter als der wahrhaft logische Inhalt. In dem angeführten Beispiel will ich logisch die Rose nicht auf das allgemeine Merkmal „rot" „determinieren", oder sie unter diesen Begriff „subsummieren",

sondern ich will die individuell bestimmte Farbe, die ich vor mir sehe, dem S zuordnen (S. 25).

Diese Anschauungsweise, die wohl eine naheliegende Konsequenz jener ausschliesslichen Hervorhebung der Inhaltsbeziehung beim Urteilen ist (auch Erdmann vertritt sie ja trotz seiner Betonung des Sprachlichen), entspricht zugleich dem empiristischen Zuge der Zeit, der in Psychologie und Logik überall danach strebt, höhere psychische Vorgänge womöglich ohne Rest in niedrigere aufzulösen. Das nämlich, was hiernach den wahren Sinn des logischen Urteils bildet, ist nichts anderes als jener Vorgang, den man in Deutschland Apperception zu nennen pflegt. Das Urteil ist „ein Akt der Aufmerksamkeit, der Auffassung, der Apperception" („Subjektive Kategorien" etc. S. 98). Wenn ich beim Anblick einer Rose die apperceptive Thätigkeit auf die rote Farbe lenke, sodass diese in den „Blickpunkt meines seelischen Lebens" tritt („Grundthatsachen" etc. S. 392), so soll damit ein logischer Urteilsakt vollzogen sein. Dass in solchen Akten der Aufmerksamkeit oder der Apperception die psychologische Quelle des Urteilens liegt, erscheint auch mir unzweifelhaft. Hat man damit aber schon das Wesen des logischen Urteils selbst erfasst? Ich kann mich trotz der scharfsinnigen Vertretung der Theorie durch Lipps und Erdmann nicht davon überzeugen, dass in dem Urteil, welches der Rose die rote Farbe zuschreibt, nur das bestimmte, individuelle Rot dieser Rose gemeint sei, und weiter nichts. Ich meine, der ungeheure Fortschritt, der die psychologische Apperceptionsthätigkeit zum logischen Urteil erst erhebt, besteht gerade darin, dass der individuelle Eindruck des Roten den Begriff des Roten hervorruft. Vielleicht klingt das Wort „Begriff" für manche Urteile gar zu abstrakt. Man könnte dann mit Romanes zwischen eigentlichen „concepts" und blossen „recepts" unterscheiden. Aber auch den „recepts" kommt Allgemeinheit zu. Sogar „the dog crossing a scent thinks of a deer in general, or of another dog in general, not of a particular deer or dog", sagt James. Nun wäre es nach meiner Ansicht allerdings völlig verkehrt, anzunehmen, dass ein solcher „Nebengedanke", oder wie man die Verallgemeinerung des sinnlich Gegebenen nennen will, unter allen Umständen nur mit Hilfe des Wortzeichens entstehen könne. Aber irgend ein Zeichen von allgemeinem Charakter wird sich mit dem Sinneseindruck verbinden müssen, damit ein logisches Urteil zu stande kommt. Bei der blind-taub-stummen Laura Bridgman begann Dr. Howe den Unterricht damit, dass er plastische Buchstaben auf die Gegenstände aufklebte. Nach einer Reihe von Versuchen kam plötzlich der Augenblick, wo ihr der Zweck dieser allgemeinen Zeichen aufging, und von da an machte die Erziehung sehr

schnelle Fortschritte. Hier wurde also die Verallgemeinerung nicht durch Worte vermittelt; aber allgemeine Zeichen waren doch vorhanden. Als ursprünglichstes Zeichen liesse sich wohl die Empfindungs- und Gefühlswelle betrachten, die den Körper auf jeden Eindruck hin durchflutet und durch ihre relative Dumpfheit und Unbestimmtheit bei ähnlichen äusseren Eindrücken identisch erscheint, also den Dienst eines allgemeinen Zeichens leisten kann. Vielleicht gebietet das Tier nur über derartige Zeichen. Der normale Mensch aber hat nun einmal in der Sprache viel vollkommenere Zeichen und darum glaube ich mit Sigwart, dass bei ihm das Urteilen thatsächlich an äusseres oder „inneres" Sprechen gebunden ist. — Auf meinem Schreibtisch liegt eine Papierschere, deren Klingen aus Stahl sind, während der Griff aus Messing besteht. Ich kann nun allerdings ohne jede Wortvorstellung die individuelle Färbung beider so verschiedener Teile mit gespannter Aufmerksamkeit in mich aufnehmen; von einem Begriff „gelb" oder „stahlblau" ist dann keine Rede, und doch unterscheide ich die beiden Farbenqualitäten sehr deutlich. Will man in einem derartigen psychischen Vorgang die Vorbereitung zu einem Urteil sehen, so bin ich ganz damit einverstanden. Dass aber der Vorgang als solcher den eigentlichen logischen Kern eines Urteils wie: „dieser Scherengriff ist gelb" enthalte, das kann ich nicht zugeben. Will ich ohne lautes Sprechen den psychischen Akt vollziehen, der diesem Urteil entspricht, so tritt sofort die allgemeine Wortvorstellung „gelb" hervor, und zwar verrät sie sich bei mir in einer leisen Spannung der Sprechmuskeln und in dem gleichzeitigen oder darauf folgenden akustischen Bilde des Wortes. Bei anderen mag auch das optische Bild des gedruckten oder geschriebenen Wortes mitwirken. Jedenfalls habe ich aber den Eindruck, dass wir ohne solche allgemeine Wortvorstellungen thatsächlich jenes logische Urteil nicht fällen können: das logische Prädikat „rot" ist nie bloss das bestimmte Rot, dass ich vor mir sehe.

Im Zusammenhang hiermit greife ich aus dem ungewöhnlich reichen Inhalt des Buches noch folgende Bemerkung heraus. Jedes fertige positive Urteil „S ist P", heisst es S. 31, schliesst das negative Urteil in sich, dass S nicht irgend ein non-P sei. Ich glaube, diese Bestimmung lässt sich mit der eben geschilderten Theorie nicht recht vereinigen. Wenn ich z. B. mit dem Urteil; „Dieser Federhalter ist weiss" nur den ganz bestimmten Farbeneindruck meine, den ich sehe, so ist das P und damit auch das non-P ohne alle nähere begriffliche Beziehung. Jeder beliebige andere Eindruck ist dann non-P; z. B. „schwer". Da nun aber derselbe Federhalter, der weiss ist, das non-P „schwer" gar nicht auszuschliessen braucht, so wäre der angeführte

Satz geradezu falsch. Sowie ich aber das P „weiss“ als etwas Allgemeines fasse, coordiniert es sich den Begriffen der anderen Farben, und nun bedeutet das non-P nicht irgend ein anderes Prädikat überhaupt, sondern die nichtweissen Farben. Und damit erst hat, wie es mir scheint, jener Satz seine Geltung.

Das Buch soll zunächst solchen nützen, die sich in den Elementen der Logik zu orientieren wünschen, zugleich aber sich auch die Beachtung solcher verdienen, denen die Logik zum wissenschaftlichen Arbeitsgebiet geworden ist (S. VII). Ich möchte fast glauben, dass es sich für den eigentlichen Fachmann noch wertvoller erweisen wird, als für den Neuling. Jedenfalls wird niemand, der eingehendere logische Studien zu treiben wünscht, an den tief eingreifenden Erörterungen dieses Werkes vorübergehen dürfen. — Für eine neue Auflage möchte ich übrigens im Interesse des Neulings — und wohl auch in dem des Fachmannes — doch empfehlen, bei Berührung fremder Ansichten wenigstens den Namen ihres hauptsächlichen Vertreters beizufügen.

S. 150 ist ein kleiner Fehler bei der Korrektur übersehen worden: Lipps spricht dort von der Notwendigkeit, im Dreieck zwei Winkel zusammen grösser vorzustellen als den dritten. Natürlich soll es Seiten heissen.

Giessen. **Karl Groos.**

C. Güttler: Wissen und Glauben, öffentliche Vorträge an der Universität München. München 1893. C. H. Beck. V und 214 S. 3.50 ℳ.

R. Seydel: Religionsphilosophie im Umriss, herausgegeben von P. W. Schmiedel. Freiburg i. B. und Leipzig 1893. Mohr. XIX und 396 S. 9 ℳ.

H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg und Leipzig 1893. Mohr. XIV und 456 S. 10 ℳ.

Wie das Gebiet der Ethik, so ist auch das der Religionsphilosophie in der letzten Zeit stark in den Vordergrund getreten, wie jüngst Ziegler in dieser Zeitschrift eine Reihe religionsphilosophischer Arbeiten besprochen hat. Güttler beschäftigt sich mit der Frage, wie Glauben und Wissen zu vereinigen seien. Für ihn kann diese Frage sich nur auf Grund seiner Vorstellung von der Religion beantworten. Die Religion ist ihm ein mit dem Wesen des endlichen Geistes als Anlage Gesetztes, und an ihr ist das ganze Seelenleben beteiligt. „Das Gefühl ahnt im Endlichen das Unendliche, der Verstand sucht dieses Unendliche zu bestimmen und der Wille sieht in ihm die letzten Ausgleiche aller sittlichen Differenzen.“ Hiernach ist es klar, dass die Frage nach Glauben und Wissen hier zusammenfällt mit der Frage

nach dem Verhältnis der weltlichen wissenschaftlichen Erkenntnis zu der religiösen Erkenntnis. Hier geht nun der Verfasser einmal von den Einzelwissenschaften aus und zeigt, dass wir in den Einzelwissenschaften überall auf Grenzen stossen, welche in der Beschaffenheit unserer Sinne, in der Unfähigkeit, den Ursprung der Dinge zu erkennen, begründet seien. Andererseits aber schwebt dem Erkennen die Aufgabe vor, allgemeine Weltgesetze aufzufinden, die Erkenntnis der im Universum zur Einheit verbundenen Mannigfaltigkeit. Die Thatsachen des Erkennens führen auf eine absolut geistige Ursache. Hiernach wird nun, wie er im einzelnen zu beweisen sucht, die induktive Wissenschaft der religiösen Erkenntnis nicht widersprechen, das Wissen als induktives durch den Glauben in diesem Sinne ergänzt werden. Indes geht der Verfasser nun doch in Bezug auf die weltliche Erkenntnis noch weiter. Er scheint es nämlich für möglich zu halten, dass die Philosophie zu einer theistischen Erkenntnis kommt; denn obgleich er zugiebt, dass das Urteil über die Gottesbeweise sich nach Erziehung, Umgang mit Menschen und Büchern, persönlichen Lebenserfahrungen richte, erkennt er doch die Gültigkeit derselben als Fundament der theistischen Gotteserkenntnis, ja als die Basis der abendländischen Kultur an. Dieser philosophische Theismus nun ist ihm auch das Fundament für die specielle religiöse Erkenntnis, die geoffenbarte, welche ihm Glauben nach der theoretischen Seite ist. „So gut die theologische Apologetik als selbständige Disciplin die übernatürliche Glaubensautorität erst induktiv begründen muss, bevor die Dogmatik deduktive Folgerungen ziehen darf, so gut muss dieser Apologetik eine Philosophie vorangehen, ohne die sie nicht fortschreiten könnte.“ Güttler beantwortet also hier nicht die Frage nach Glauben und Wissen, sondern die Frage nach dem Verhältnis des weltlichen Wissens in den Einzelwissenschaften und Philosophie zu dem religiösen Wissen und kommt hier zu dem Resultate, dass einmal beide einander nicht widersprechen, sodann, dass der Theismus die Basis für das Offenbarungserkennen sei. Das ist die scholastische Methode der Behandlung dieser Fragen, die übrigens Güttler im ganzen mit Besonnenheit handhabt. Er sucht dem weltlichen Wissen von seinem Standpunkt aus gerecht zu werden, wenn dieses schliesslich auch in das Offenbarungswissen ausmünden muss. Freilich sind die Schwierigkeiten, welche diesem scholastischen Standpunkt im Wege stehen insbesondere die, dass das religiöse auf das vernünftige Erkennen sich stützen und doch das vernünftige Erkennen als offenbarungsmässiges überbieten soll, viel zu gering angeschlagen.

Weit überragt wird diese Arbeit durch die beiden anderen, die unter einander auch wieder different sind. Die Siebecksche Reli-

gionsphilosophie ist der RITSCHLschen Theologie sehr verwandt. Nachdem er in einem einleitenden Abschnitt die Stellung der Religion im Kulturleben erörtert und hierbei die allgemeinen Grundzüge seiner Vorstellung von der Religion dargelegt hat, durchläuft er die verschiedenen Stufen des religiösen Lebens in der Geschichte, die Naturreligion, Moralitätsreligion, positive und negative Erlösungsreligion. Die subjektive und objektive Ausgestaltung des religiösen Bewusstseins, Glauben, Glauben und Wissen, Moral und Religion, die Religiosität und Religion (im objektiven Sinne), Mythus und Lehre, Kultus und Kirche, endlich die Modalitäten der religiösen Lebensbestimmtheit, Mystik, Supernaturalismus, Askese, Pietismus, Rationalismus u. s. w. kommen dann zur Sprache. Der letzte Teil handelt von der Wahrheit der Religion und bespricht die Art der Erweisbarkeit des religiösen Inhalts, des religiösen Weltbegriffs, des Gottesbegriffs, des Kausalitäts- und Zweckbegriffs, Freiheitsbegriffs, die Bestimmung des Menschen (die Unsterblichkeitsidee) und die Theodicee. Er stellt die praktische Seite der Religion in den Mittelpunkt. Ihrem Wesen nach soll die Religion überweltlich gerichtet sein. Anfangs ist die Gottheit in den Dienst des Eudämonismus gestellt. Durch das Erwachen des über die Eudämonie hinausgehenden Moralischen entsteht die zweite Stufe, indem das Moralische auf die Gottheit übertragen wird. Gott wird hier auf irgend welche Weise in den Dienst des Moralischen gestellt, das innerweltlich aufgefasst wird. Da aber auch das Moralische in der Welt nicht realisiert wird, richtet sich der Mensch nunmehr auf das Überweltliche. So entsteht die überweltliche Erlösungsreligion, die zunächst ausserweltlich negativ wird, die aber dann einen positiv überweltlichen Charakter annimmt. Allein gerade diese höchste Stufe leidet bei SIEBECK an der Unbestimmtheit des Begriffes überweltlich. Das Überweltliche soll doch wieder zu der Welt in Beziehung gesetzt werden, und man sieht nun schlechterdings nicht ein, inwiefern hier von Überweltlichkeit im strengen Sinne noch die Rede sein soll, wenn doch ein Reich Gottes werden soll. Man könnte es verstehen, wenn die höchste Religionsstufe übernatürlich in dem Sinne genannt würde, dass das Moralische über das Natürliche hinausgeht. Allein überweltlich kann sie nicht sein, wenn doch gerade die, welche daran teil nehmen, zu der Welt gehören. Oder wenn man sie überweltlich nennen wollte, insofern sie hinausgeht über die empirisch-gegebene Welt, so hiesse es doch nichts anderes, als dass es für die Welt ein Ideal gebe, das über ihren gegenwärtigen Zustand hinaus liege. Allein wenn die Welt nicht wenigstens für diesen Idealzustand angelegt ist, so ist gar nicht abzusehen, wie in den zu der Welt gehörigen Menschen das Reich zu stande kommen soll. Oder ist „überweltlich“ so ge-

meint, dass der über der Welt stehende Gott es ist, der allein aus der ungenügenden Welt uns erretten kann? Aber woher wissen wir von diesem, wenn er nicht in unserem Bewusstsein ist? Dann ist er doch wenigstens in der Menschenwelt, und man käme wieder darauf, dass wir mit seiner Hilfe uns über den natürlichen Teil der Welt erheben, oder über die Unvollkommenheit der Welt, aber nicht, dass wir aus der Welt ausscheiden, vielmehr dass gerade mit seiner Hülfe eine vollkommene Welt hergestellt wird, ein Reich Gottes und zwar ein Reich, das doch aus den der Welt zugehörenden Menschen besteht. Ein überweltlicher Gott, der nicht zugleich der Welt oder einem Teile der Welt immanent ist (den Menschen), ist eine Abstraktion, welche alle Moral aufheben würde.

Ähnliche Schwierigkeiten zeigen sich, wenn Siebeck nur einen praktischen Beweis für den überweltlichen Gott zulässt und behauptet, der metaphysische Gott werde durchaus nur als Einheit der Welt selbst, also pantheistisch aufgefasst. Wenn Siebeck aus dem Ungenügenden der empirischen Welt, insbesondere auch ihrer moralischen Kultur einen Beweis für das Bedürfnis eines überweltlichen Gottes meint geben zu können, so wird ja doch auch hier Gott nur postuliert im Interesse eines Ideals von der Welt, das nur die empirische Welt nicht erreicht. Aber wie kommen wir zu der Vorstellung von dem Ungenügenden dieser Welt? Doch nur auf Grund eines uns immanenten Massstabes, an dem wir sie messen. So wird doch wieder im Interesse eines Teiles der Welt, der Menschen, ein Überweltliches postuliert, damit mit seiner Hilfe die Menschen von der Unvollkommenheit befreit werden und eine vollkommene Welt bilden. Gerade dieser Beweis, so sehr er Gott überweltlich fassen will, stellt ihn in den Dienst der Menschen, ihrer Vollkommenheit. Oder man müsste zu einem ausserweltlichen Gott flüchten, in welchem die Welt — auch die Menschen — untergehen. Die ganze Konstruktion dieses Beweises ist auf subjektive Bedürfnisse des Menschen gebaut und führt nur dazu, dass wir uns einen überweltlichen Gott im Interesse des moralischen Ideals der Menschen vorstellen. — Die Metaphysik wird von Siebeck der Religion entgegengesetzt, der es nicht um ein abgeschlossenes Erkennen zu thun sei, sondern um ein Erleben, die nicht das Sollen aus dem Sein ableite, sondern bei dem Sollen bleibe. Allein dieser ganze Gegensatz ist künstlich aufgebauscht, um der Religion die Überweltlichkeit zu vindicieren. Er selbst erkennt die Religion der Immanenz an, aber als niedere Stufe, als Moralitätsreligion, diese soll ihrer Hüllen entkleidet nach seiner Meinung danach streben, Vernunftreligion zu werden, die Religion der Überweltlichkeit dagegen habe etwas Irrationales und wolle Offenbarung in besonderen histo-

rischen Persönlichkeiten. Allein wenn der Verfasser auch für die letztere noch Apologetik fordert, welche für diese Religionsform den Beweis durch die Lücke in der Welt geben soll, die auf das Überweltliche hinweist, so ist eben doch auch so wieder der Grund für den Glauben an das Überweltliche das uns immanente moralische Ideal. In uns soll denn auch in der überweltlichen Religion Einheit von Freiheit und Gnade gegeben sein, ein Ineinander von Demut und Erhebung sich finden. Es ist dann aber gar nicht einzusehen, warum nicht auch durch diesen Gott wie in uns, so auch in der Welt die Harmonie soll hergestellt werden können. Es sieht fast so aus, als ob wir nur die Religion als Ergänzung der Unvollkommenheit dieser Welt brauchten, durch ein mit ihrer Hilfe gesteigertes Selbstbewusstsein, oder als ob nur das Selbstbewusstsein, nicht aber das Weltbewusstsein sich mit dem Gottesbewusstsein verbinden liesse. Wenn ferner die Erlösungsreligion Offenbarung haben will, die etwas Irrationales hat, so ist überhaupt nicht zu sehen, wie für diese doch wieder ein Beweis möglich sein soll; denn dadurch wird ja der Offenbarungsinhalt wieder als rational erwiesen; dann ist aber auch seine „Überweltlichkeit" nicht festzuhalten, weil er ja doch nur die Realisierung des Vernunftideales verbürgen soll, die gewiss an sich nichts Übervernünftiges ist. Das Irrationale des Glaubens ist inhaltlich doch nur darin gegeben, dass er über den empirischen Zustand der Welt übergreift; das thut aber auch unsere Ideale bildende Vernunft, das ist also nicht irrational. Will man aber den überweltlichen Charakter im strengen Sinne festhalten, so heisst das nichts anderes, als: man könne auch mit Hülfe Gottes diese Lücke für die Welt nicht ausfüllen. Da wäre das Ende nur ein Schwanken zwischen dem Weltbewusstsein und dem Gottesbewusstsein; Welt schliesst Gott aus, Gott die Welt. Da man nun doch in der Welt bleibt, wäre man auch nicht erlöst, und erlöst wäre man nur, sofern man nicht in der Welt ist. Der Verfasser hat ein dualistisches Religionsideal; er meint, die höchste Religion sei die überweltliche. Allein die christliche Religion kennt Gottmenschheit, kennt auch die Immanenz Gottes in der Welt. Wenn der Theismus sich lange um die Vereinigung der Transcendenz und Immanenz Gottes mühte, so wird hier die Immanenz beseitigt, wenigstens für die Welt. Der Standpunkt ist im Grunde dualistisch. Es ist weder der Dualismus zwischen Gott und Welt, noch der Dualismus zwischen Metaphysik und Religion, zwischen Wissen und Glauben überwunden. Auch zwischen Geist und Natur besteht dieser Dualismus, wie denn der Begriff überweltlich oft mit dem Begriff übernatürlich zusammenfliesst.

Dass der Verfasser diesen Dualismus nun doch nicht völlig aufrecht erhält, sieht man an seiner Leugnung des Naturwunders. Denn gegen dieses wendet er ein, dass nach dieser Vorstellung Gott durch die Natur beschränkt sei und ihre Gesetze durchbrechen müsse. Das sei aber nicht der Fall. Dann scheint also Gott der Natur immanent zu wirken. Und wenn der Mensch aus dem organischen Zusammenhang der Welt hervorgeht und dann das Postulat Gottes stellt, so ist doch, wie der Mensch selbst, so auch sein Gottespostulat nicht überweltlich, sondern aus dem Weltzusammenhang hervorgegangen. Also würde dann durch die Vorstellung Gottes der Mensch die Unvollkommenheit der Welt ergänzen und so die Welt vollenden. Oder soll nun das Wunder bestehen, dass der Mensch auf einmal zur Weltverneinung übergeht und zu dem überweltlichen Gott flieht, obgleich aus der Welt hervorgegangen? Und doch will nun der Mensch auch nach SIEBECK eigentlich nicht Weltverneinung, er will vielmehr auch den Zusammenhang der Welt im Interesse des höchsten Gutes, mit dem die Welt verknüpft sein soll, also auch die Verbindung Gottes mit der Welt. Das erkennt SIEBECK selbst wieder an. Wenn dieses höchste Gut aber nicht Gott selbst ist ohne die Welt, sondern ein Reich Gottes, so ist ja eben dieses Reich Gottes die vollkommene Welt und überweltlich kann dann nicht bedeuten, Weltverneinend, sondern nur über den empirischen Zustand der Welt hinausgehend. Die Erlösung würde dann aber nur die Befreiung der Welt von dem ihrem Ideal Widersprechenden sein, nicht aber die Weltflucht zu Gott. Hingegen steht dem streng überweltlichen Gott die Welt als ein selbständiges Wesen so fremdartig gegenüber, dass eine wirkliche Vereinigung Gottes und des Menschen hier nicht möglich ist. Sofern der Mensch zugleich Weltwesen ist, bleibt er Gott fremd. Damit begnügt sich aber das religiöse Bewusstsein thatsächlich nicht. Es will nicht nur die Welt durch Gott ergänzen, sondern die Welt und sich selbst Gott unterordnen und hierin zugleich die Bürgschaft für die Möglichkeit der Harmonie seiner selbst mit der Welt und der Welt mit sich haben. Das verkennt SIEBECK, soweit er von dem in der RITSCHLschen Schule üblichen, aber höchst unklaren Begriff der Überweltlichkeit sich abhängig macht, der leider bei ihm ein Centralbegriff geworden ist.

SIEBECK setzt sich zu den pantheistischen Immanenztheorien in Widerspruch. Das theoretische Erkennen, meint er, erstrebe einen Weltabschluss durch die Annahme eines innenweltlichen Geistes. Dieses Denken aber wird seiner Meinung nach überholt durch ein anderes Denken, welches die Unzulänglichkeit dieses Begriffes aus praktischen Gründen erweist und auf eine überweltliche Persönlichkeit hinweist.

Hier ist also ein Widerspruch zwischen theoretischem und praktisch geleitetem Denken. Allein es ist nicht einzusehen, weshalb nicht die Annahme eines der Welt immanenten Geistes mit der Annahme der Transcendenz desselben Geistes sich vertragen soll, ebenso wie die Annahme einer auf Einheit und Harmonie angelegten, aber noch nicht empirisch vollkommen harmonischen Welt nichts Widerspruchsvolles an sich hat. Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis kann nicht das letzte Wort sein.

Gerade in dieser Beziehung wird SIEBECK durch SEYDEL ergänzt. Nach einer eingehenden Betrachtung der Geschichte der Religionsphilosophie seit KANT (welche bei SIEBECK gänzlich fehlt, der nur eine Litteraturangabe giebt) beschäftigt er sich mit der Untersuchung des Ideals der Religion, leider nicht zunächst mit der Geschichte des Ideals. Dass es ein Ideal der Religion giebt, setzt er vielmehr voraus, seine Entstehungsweise wird nicht verfolgt. Religion ist ihm bewusster Trieb des Willens auf Unterordnung unter das Göttliche und zwar des Menschen in seiner Totalität. So wird in ihr das ideale Leben des Wahren, Schönen, Guten Gott untergeordnet und in ihm zur Einheit zusammengefasst. Die Unterordnung unter Gott und das sonst behauptete Einswerden mit Gott sucht er dadurch zu verbinden, dass gerade durch seine Selbstentäusserung das Subjekt selbst göttlich werde. Allein es scheint hier doch ein doppelter Religionsbegriff vorzuliegen, der eine auf Unterordnung unter, der andere auf Einheit mit Gott gerichtet. SEYDEL hat beides nicht klar vermittelt, aber er will offenbar beides. Er will nicht bloss einen überweltlichen Gott, sondern einen Gott, der auch in der Welt ist. Eben daher soll in der Religion das Subjekt in seiner Totalität bewahrt sein; in die Gottinnigkeit sollen alle Seiten des menschlichen Lebens aufgenommen sein. In der Religion ist die Richtung auf Wahrheit in dem Sinne eingeschlossen, dass die Heilsbedeutung des geglaubten Inhalts das Wahrheitsbewusstsein erzeugt; zugleich ist das Gefühl der Beseeligung in dem Bewusstsein des absolut Wertvollen gegeben, und ebenso hat die Religion die Tendenz sich auszuwirken. Aus dem Centrum geht deshalb religiöse Wahrheitserkenntnis, religiöser Kunsttrieb, um das Wertvolle anschauend zu geniessen, und Handeln als kultisches und universalistischsittliches hervor. Daher ergiebt sich, nachdem der allgemeine Begriff des Religionsideals behandelt ist, die religiöse Glaubenslehre, die religiöse Ästhetik, die religiöse Ethik. Diese drei Gebiete werden von dem Verfasser eingehend besprochen.

In Bezug auf die formale Seite der religiösen Glaubenslehre ist besonders hervorzuheben, dass der Verfasser hier die Wahrheit des religiösen Erkennens als Ausschnitt aus dem philosophischen Erkennen

überhaupt geben will und nicht etwa behauptet, dass, weil das religiösere Erkennen auf die Offenbarung oder den Glauben gegründet sei dieses Erkennen völlig andersartig sei als das philosophische Erkennen. Denn wenn die Offenbarung auch nur Bedeutung habe für den, der an sie glaube, so sei bei diesem Glauben doch immer schon ihr Wert vorausgesetzt. Man halte sie nicht für wertvoll, weil sie geoffenbart sei, sondern höchstens für geoffenbart, weil sie wertvoll sei für den Glauben. Ferner könne sich mit Berufung auf den Glauben die Glaubenslehre nicht begnügen; sie wolle vielmehr die Wahrheit des Glaubensinhaltes erkennen. So will er denn auch einen Beweis für denselben geben. Zunächst ist Gott der Glaubensinhalt. In unserem Denken ist das Dasein des Vernunftabsoluten gegeben. Die Gotteslehre basiert auf unserem Denkgesetz. Das Dasein des Vernunftabsoluten ist ohne Beweis, aber die Grundwahrheit, die in unserem Denkgesetz eo ipso gegeben ist. Von hier aus wird Gott weiter als absolute Seinsmöglichkeit und als Heilskausalität begriffen. Er will also keinen Dualismus zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. — Die religiöse Kosmologie ist im wesentlichen Theodicee, die Erkenntnis der Welt als Welt des Heils trotz der entgegenstehenden Erfahrungen. Das Böse und das Übel ist ihm unvermeidlicher Durchgangspunkt, der überwunden wird. Er schliesst sich hier vielfach an den späteren SCHELLING an. — Im dritten Teil der Glaubenslehre bespricht er die persönliche Heilsvollendung in ihrem Werden; hier spielt die erziehende Bedeutung der göttlichen Führungen, der Strafe, der historischen Heilsmittler eine hervorragende Rolle, endlich die sehr eigentümlich verklausulierte Lehre von der Unsterblichkeit. — In der religiösen Ästhetik betont er einerseits das Bedürfnis konkreter Anschauung für die Lebendigkeit des religiösen Bewusstseins, andererseits die Notwendigkeit, die so eintretende Verendlichung des absoluten Inhalts teils durch das religiöse Gefühl selbst, teils durch das Erkennen zu korrigieren. — Die religiöse Ethik hat es mit den besonderen Bethätigungen des religiösen Lebens zu thun, setzt sich aber auch fort in dem weltlich Sittlichen, in der dasselbe beeinflussenden Gesinnung, welche alles Einzelne auf die letzte Einheit bezieht, so dass der Dualismus zwischen Weltlichem und Göttlichem aufgehoben ist. Die specifisch religiöse Erscheinung des Sittlichen ist das Gebet, das sich mit dem göttlichen Liebeswillen einigen muss und nicht dialogisch, sondern monologisch sein soll. „Das Gottleben in uns soll zum sprechenden Subjekt werden." Ferner sucht er auch für das religiöse Erkennen und die religiöse Ästhetik die ethischen Grundsätze auf. In diesen Abschnitten sind viele feine Bemerkungen, welche von einem humanen, harmonischen Geiste Zeugnis ablegen.

Wenn Siebeck einen dualistischen Zug durchweg kundgiebt, so sucht Seydel in dem Ideal die Gegensätze auszugleichen. Ganz ist es ihm auch nicht gelungen, sofern sein Religionsbegriff selbst ein doppeltes Angesicht hat, gänzliche Unterordnung unter Gott und Gotteinheit. Dem Standpunkte der Unterordnung entspricht es, wenn er fürchtet, eine völlige Einheit mit Gott würde zum Aufgehen in Gott führen, während andererseits doch gerade die Gottinnigkeit den positiven Einheitspunkt des ganzen Lebens darstellen soll. Die Transcendenz Gottes, welche Siebeck betont, und die zu einer Weltabsage führen müsste, macht sich in der Form der absoluten Unterordnung auch bei Seydel geltend, wenn auch freilich bei ihm der überwiegend stärkere Zug auf die Immanenz gerichtet ist. Beide Arbeiten, so viel Wertvolles sie enthalten, lassen an diesem centralen Punkte der Frage nach der göttlichen Immanenz und Transcendenz erneuter Forschung Raum.

Königsberg i. Pr. **Dorner.**

Neu eingegangene Schriften.

Allin, Arthur, Über das Grundprinzip der Association. Inauguraldissertation. 81 S. 8°. Berlin 1895. Mayer & Müller.

Apel, Dr. M., Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik. Eine Einführung in das Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft. V. 147 S. Berlin 1895. Mayer & Müller.

Boutroux, E., De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine. 143 S. 8°. Paris 1895. Legène, Oudin & Cie.

Brentano, Franz, Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. 46 S. 8°. Stuttgart 1895. J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger.

Carus, Dr. P., Fundamental problems. XII. 373 S. 8°. Chicago 1894. Open Court publishing Company.

Dunan, Charles, Théorie psychologique de l'espace. 167 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

Douglas, Ch., John Stuart Mill. A Study of his philosophy. VII. 275 S. 8°. Edinburgh 1895. W. Blackwood & Sons.

Eisler, Dr. R., Geschichte der Philosophie im Grundriss. VIII. 328 S. 8°. Berlin 1895. Calvary & Co.

Fowler, Th., Progressive morality. An essay in ethics. Second edition. XII. 192 S. 8°. London 1895. Macmillan & Co.

Goldfriedrich, Dr. J., Kants Ästhetik. Geschichte. Kritisch-erläuternde Darstellung. Einheit von Form und Gehalt. Philosophischer Erkenntniswert. VII. 227 S. Leipzig 1895. G. Strübig.

Heller, Th., Studien zur Blinden-Psychologie. Mit 3 Textfiguren. 130 S. 8°. Leipzig 1895. W. Engelmann.

Henop, Dr. Ch., Kritik des Idealismus, des Materialismus und des Positivismus. Nebst einem Vorwort von Prof. Dr. J. Witte. IX. 91 S. 8°. Altona 1895. J. Harders Verlag.

HUME, D., Traktat über die menschliche Natur (Treatise on human nature). I. Teil. Über den Verstand. Übersetzt von E. Koettgen; durchgesehen und mit Anmerkungen und Register versehen von Th. Lipps. VIII. 380 S. Hamburg 1895. Leopold Voss.

ICARD, S., Paradoxes ou vérités. VIII. 266. S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

IZOULET, J., La cité moderne métaphysique de la sociologie. IX. 691 S. 8°. Paris 1894. F. Alcan.

JERUSALEM, W., Die Urteilsfunktion. Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung. XIV. 269 S. Wien 1895. W. Braumüller.

KLEFFLER, H., Science et conscience ou théorie de la force progressive. Tome III: La morale universelle. 392 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

KOHN, Dr. phil. H. E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 5. Heft der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann. 48 S. 8°. Halle a. S. 1895. M. Niemeyer.

LADD, GEORGE TRUMBULL, Philosophy of Mind, an essay in the metaphysics of psychology. 414 S. New-York 1895. Ch. Scribners Sons.

LAND, Dr. J. P. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie. X. 219 S. 8°. Haag 1895. Martinus Nijhoff.

L'année philosophique publié sous la direction de F. Pillon. Ve année 1894. 324 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

LOTZ, R., Liebe und Furcht. Eine philosophische Studie. 62 S. 8°. Athen 1895. Barth & von Hirst.

MALTESE, F., Socialismo. 43 S. 8°. Vittoria 1895. Padre e figlio Velardi.

MAXI, Nietzsche-Kritik. Beitrag zur Kulturbeleuchtung der Gegenwart. 36 S. 8°. Zürich 1895. Verlagsmagazin.

Petrone, Dr. J., La fase recentissima della filosofia del dritto in Germania. Analisi critica poggiata sulla teoria della conescenza. 262 S. 8°. Pisa 1895. E. Spoerri.

RAPPOPORT, Dr. CH., Die soziale Frage und die Ethik. 2. Aufl. 48 S. Bern 1895. Goepper & Lehmann.

SCHELLWIEN, R., Der Geist der neueren Philosophie. I. Teil. VII. 163 S. 8°. Leipzig 1895. A. Janssen.

SCHÜTZ, Dr. L., Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche. Zweite sehr vergrösserte Aufl. X. 889 S. 8°. Paderborn 1895. F. Schoeningh.

SEYDEL, Dr. M., Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Ein kritischer Versuch. 122 S. 8. Leipzig 1895. Breitkopf & Härtel.

SOMMERLAD, F., Darstellung und Kritik der ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauers. Inauguraldissertation. 40 S. 8°. Offenbach a. M. 1895. C. Broening.

THOMAS, P. F., La suggestion, son rôle dans l'éducation. 148 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

UPHUES, G. K., Über die verschiedenen Richtungen der psychologischen Forschung der Gegenwart. (Introspektive und physiologische Psychologie und die Überschätzung der letzteren.) 11 S. — Was ist Wahrheit? (Alte und neue Erklärung; Falschheit der letzteren.) 12 S. Vorträge, gehalten in der Versammlung des Lehrervereins zu Halle a. d. S. am 17. April und am 26. Juni 1894. — Über die Existenz der Aussenwelt. (Psychologische Seite der Frage.) 19 S. Vortrag zur Gründung des Zweigvereins der Comeniusgesellschaft zu Halle a. d. S. am 29. Juni 1894. Sonderabdrücke aus der „Neuen Pädagogischen Zeitung" Jahrgang 1894.

VEITCH, J., Dualism and Monism and other essays. With an introduction by R. M. Wenley. XLII. 220 S. 8°. Edinburgh 1895. Blackwood & Sons.

VORBRODT, G., Psychologie des Glaubens. Ein Appell an die Verächter des Christentums unter den wissenschaftlich interessierten Gebildeten. XXX. 257 S. 8. Göttingen 1895. Vandenhöck & Ruprecht.

Bibliographie.

APEL, MAX, Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik. Berlin, 1895. Mayer & Müller. 8°. IX, 147 pp. 3 ℳ

ARDIGO, R., La ragione. — La scienza sperimentale del pensiero. — Il mio insegnamento della filosofia nel R. Liceo di Mantova. Padova, 1894. 8°. 488 pp. 6 ℳ

BÄHR, K., Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer. Aus dem Nachlasse herausgegeben von L. Schemann. Leipzig, 1894. F. A. Brockhaus. 8°. XVI, 90 pp. 2 ℳ 50 ₰

BALAWELDER, ANT., Abstammung des Alleinseins. Wien, 1894. R. v. Waldheim. 8°. 35 pp. Mit 2 Taf. 1 ℳ 50 ₰.

BIERENS DE HAAN, J. D., De psychische afkomst van het oorzakbegrip. Amsterdam, 1895. 8°. 60 pp. 2 ℳ 25 ₰

BOUTROUX, E., De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine. Paris, 1895. 8°. 2 ℳ 50 ₰

BRANDSCHEID, F., Ethik. Zu Cicero „Von den Pflichten“ und zum Selbststudium für jedermann verfasst. Wiesbaden, 1895. G. Quiel. 8°. XIII, 183 pp. 3 ℳ 60 ₰

BÜTOW, O., Die Weltordnung. I. Bd. Geburt und Jugend der Menschheit. Braunschweig, 1895. A. Limbach. 8°. III, 272 pp. 4 ℳ.

DOUGLAS, C., John Stuart Mill. A Study of his Philosophy. London, 1895. 8°. 260 pp. 5 ℳ 40 ₰

ELSENHANS, THDR., Wesen und Entstehung des Gewissens. Eine Psychologie der Ethik. Leipzig, 1894. W. Engelmann. 8°. XVIII, 334 pp. 7 ℳ

GEYER, O., Friedrich Schleiermachers „Psychologie“, nach den Quellen dargestellt und beurteilt. Leipzig, 1895. J. C. Hinrichs Verl. 4°. 76 pp. 1 ℳ

HEUS, A., Histoire populaire de l'intolérance, de l'inquisition et de la liberté en Belgique. Paris, 1895. 8°. 403 pp. 3 ℳ

HÖFFDING, H., Den nyere Filosofis Historie. 10. Lvg. Kjobenhavn, 1895. 8°. 64 pp. 1 ℳ 50 ₰

HÖFLER, A., Psychische Arbeit. [Aus: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.“] Hamburg, 1894. L. Voss. 8°. III, 129 pp 3 ℳ 50 ₰

HONTHEIM, JOS., Der logische Algorithmus in seiner Anwendung und in seiner philosophischen Bedeutung. Berlin, 1895. F. L. Dames. 8°. V, 54 pp. 2 ℳ

HUDSON, W. H., An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer. London, 1895. 8°. 6 ℳ

HYSLOP, J. H., The Elements of Ethics. New York, 1895. 8°. VII. 740 pp. 12 ℳ 50 ₰

JONES, H., A critical Account of the Philosophy of Lotze. London, 1895. 8°. 385 pp. 7 ℳ 20 ₰

KAHNIS, H., Die natürliche Freiheit des Menschen. Leipzig, 1895. J. C. Hinrichs Sort. 4°. 34 pp. 1 ℳ

KAPRAS, JAN., Nastín filosofie Jana Amosa Komenského. Gross-Meseritz, 1894. Sasek & Frgal. 8°. 267 pp. 3 ℳ 50 ₰

KRETZER, EUG., Friedrich Nietzsche. Nach persönlichen Erinnerungen und aus seinen Schriften. Frankfurt a. M., 1895. Kesselring. 8°. 38 pp. Mit Bildnis in Fksm. 1 ℳ 20 ₰

KÜHNEMANN, Eug., Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München, 1895. C. H. Beck. 8°. IX, 185 pp. 4 ℳ 50 ₰

LADD, G. T., Philosophy of the Mind. New York, 1895. 8°. XI, 414 pp. 16 ℳ 80 ₰

LADD, G. G., Primer of Psychology. London, 1894. 8°. 218 pp. 6 ℳ 50 ₰

LAND, J. B. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie. Haag, 1895. M. Nijhoff. X, 219 pp. 4 ℳ 50 ₰

MARMERY, J. V., Progress of Science, its Origin, Course, Promoters and Results. London 1895. 8°. 370 pp. 9 ℳ

MARSHALL, H. R., Aesthetic Principles. London, 1895. 8°. 210 pp. 6 ℳ

MARTINAK, ED., Die Logik John Lockes, zusammengestellt und untersucht. Halle 1894. M. Niemeyer. 8°. VII, 151 pp. 3 ℳ

Morgan, C. L., An Introduction to comparative Psychology. London, 1894. 8°. XIV, 382 pp. 7 ℳ 20 ₰
Pittermann, V., Vedomá hmota. Prag, 1895. A. Wiesner. 8°. 146 pp. 3 ℳ 75 ₰
Reicke, Rdf., Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgeteilt von R. 2. Heft. [Aus: „Altpreussische Monatsschrift."]. Königsberg, 1895. F. Beyer. 8°. 375 pp. 8 ℳ
Schellwien, Rb., Der Geist der neuern Philosophie. I. Teil. Leipzig, 1895. A. Janssen. 8°. VII, 163 pp. 2 ℳ 40 ₰
Seydel, Mt., Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Ein kritischer Versuch. Leipzig, 1895. Breitkopf & Härtel. 8°. VII, 122 pp. 2 ℳ 50 ₰
Strümpell, L., Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, der Staatswissenschaft, der Ästhetik und der Theologie. 6 Hefte. Leipzig, 1895. A. Deichert Nachf. 8°. III, 33, 49, 59, 47 u. 39 pp. 4 ℳ
Studien, philosophische, herausgegeben von W. Wundt. XI. Bd. 1. Heft. Leipzig, 1895. Engelmann. 8°. pp. 1—156. 1 ℳ
Vignoli, T., Peregrinazioni psicologiche: L'eredità dell'indole morale. — Dell'atto psichico dell'attenzione nella serie animale. — Intorno ad alcuni intervalli incoscienti. — Note intorno ad una psicologia sessuale. — L'immagine sensata. — Audizione colorata. — Della genesi delle notizie sensate. — L'intelligenza del cane. — La paleontologia dello spirito. — Sulla paremnesia o falsa memoria. — Dell'origine del linguaggio articolato. Milano, 1894. 8°. VIII, 404 pp. 5 ℳ

Aus Zeitschriften.

Archiv für systematische Philosophie, in Gemeinschaft mit Dilthey, Erdmann, Sigwart, Stein und Zeller herausgegeben von P. Natorp. (Neue Folge der Philosophischen Monatshefte.) Berlin 1895. G. Reimer.

Band I Heft 2:

Erdmann, Zur Theorie der Beobachtung. II. — Kühnemann, Analytisch und synthetisch. — Petrini (Upsala), Kritische Studien über die grundlegenden Prinzipien der Mechanik. — Tönnies, Historismus und Rationalismus. I. — *Jahresberichte* von Brochard und Ardigò.

International Journal of Ethics (Editor: Burns Weston). Philadelphia.

Vol. IV No. 4. July 1894:

Balfour, Naturalism and ethics. — Stewardson, Effect of the clerical office upon character. — Barzellotti, Religious sentiment and the moral problem in Italy. — Rashdall, The limits of casuistry. — Knight, Practical ethics. — Mangasarian, The punishment of children. — *Discussions:* Miller, The relations of „Ought" and „Is". — *Book reviews.*

Vol. V No. 1. October 1894:

H. Sidgwick, Luxury. — Bradley, The limits of individual and national self-sacrifice. — Gilliland, Women in the community and in the family. — Montgomery, Ethics and biology. — Ferri, National character and classicism in italian philosophy. — Jones, Rational hedonism. — *Disscussions* (Mackenzie, Langdon). — *Book reviews.*

Vol. V No. 2. January 1895:

Wright, The significance of recent labour troubles in America. — McTaggart, The necessity of dogma. — Morrison, The juvenile offender an the conditions which produce him. — W. Smith, The teleology of virtue. — Gavanescul, The altruistic impulse in man and animals. — Flexner, Matthew Arnold's poetry from an ethical standpoint. — *Discussions.* — *Book reviews.*

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von CONSTANTIN GUTBERLET. Fulda 1895. Fuldaer Aktien-Druckerei.

VIII. Band 1. Heft:

Rolfes, Die vorgebliche Praeexistenz des Geistes bei Aristoteles. — Gutberlet, Über Messbarkeit psychischer Akte (Schluss). — Nassen, über den platonischen Gottesbegriff (Schluss). — Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm. — *Recensionen und Referate.* — *Philosophischer Sprechsaal.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miscellen und Nachrichten.*

The Monist. A quarterly magazine. Editor: Dr. P. CARUS. Chicago. The Open Court Publishing Co.

Vol. 5 No. 3. April 1895:

C. C. Bonney, The Worlds Parliament of Religions. — The Worlds Religious Parliament Extension. — Prof. C. L. Morgan, A Piece of Patchwork. — E. D. Fawcett, The Well-Springs of Reality. — C. C. Converse, Musics Mother-Tone and Tonal Onomatopy. — Editorial. — Prof. C. O. Whitman, Bonnets Theory of Evolution. — *Literary correspondance:* Arréat, France. — *Book Reviews.* — *Periodicals.*

The Psychological Review. Edited by J. McKEEN CATTELL and J. MARK BALDWIN. New York and London. Published Bi-Monthly by Macmillan and Co.

The psychological Index, No. 1. A Bibliography of the Literature of Psychology for 1894, compiled by How. Warren and Liv. Farrand. 81 p.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dirigée par TH. RIBOT. Paris 1895. Félix Alcan.

20. année No. 2. Février:

E. Durkheim, L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie. — G. Tarde, Criminalité et santé sociale. — J. Soury, La vision mentale (fin). — Belot, Science et pratique sociales d'après des publications récentes (fin.) — *Analyses et comptes rendus:* B. Alimena, I limiti e i modificatori dell' imputabilità. — Mac Donald, Abnormal Man: Criminology. — Dewaule, Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. — F. E. Spaulding, R. Cumberland als Begründer der englischen Ethik. — Lehmann, Schopenhauer. — E. Fromm, Kant und die preussische Censur. — T. Pesch, Kant et la science moderne. — G. Raymond, The Genesis of art-form. — *Revue des périodiques étrangers:* The psychological Review. — The american journal of psychology. — V. Henri, Enquête sur les premiers souvenirs d'enfance. — *Livres nouveaux.*

No. 3. Mars:

M. Bernès, Sur la méthode de la sociologie I. — L. Dauriac, La psychologie du musicien IV. De l'Intelligence musicale et de ses conditions objectives. — Dugas, Recherches expérimentales sur les différents types d'images. — *Analyses et comptes rendus:* E. Boirac, L'idée de phénomène. — E. de Roberty, Auguste Comte et H. Spencer. — E. Mach, Über das Princip der Vergleichung in der Physik. — H. Spencer, principes de morale et de sociologie. — Alaux, Philosophie morale et Politique. — L. Tolstoi, Religion und Moral. — Salter, Die ethische Lebensansicht. — Samson-Himmelstjerna, Die Sittlichkeitslehre als Naturlehre. — A. Binet, Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs. — F. Ladd, Psychology. — E. Bataillon, Les métamorphoses animales. — Campbell-Fraser, Locke's essay concerning human understanding. — Hérold, Upanishad du grand Aranyaka. — *Revue des periodiques étrangers:* The psychological Review.

No. 4. Avril:

Delboeuf, L'ancienne et les nouvelles géométries. IV. Les axiomes et postulats de la géométrie de l'espace homogène. — Bernès, Sur la méthode de la sociologie (fin.). — Dauriac, Études sur la psychologie du musicien. V. La mémoire musicale. — Chaslin, Sur la dégénérence et l'herédité. — *Analyses et comptes rendus:* Giessler, Wegweiser zu einer Psychologie des Geruches. — Schilder, Bedeutung des Genies in der Geschichte. — Ficalbi, Rapido sguardo sul posto dell' uomo nella natura. — Lombroso, Saggi di psicologia del bambino. — Albert, Les médecins grecs à Rome. — Novicow, Les gaspillages des sociétés modernes. — Naudier, Le socialisme et la révolution sociale.

Rivista Italiana di Filosofia dir. dal Comm. Luigi Ferri. Roma 1895. Giovanni Balbi.

Anno X Vol. I. Marzo-Aprile:

S. Ferrari, Rodolfo Seydel e la sua opera postuma sulla Filosofia della Religione. — F. Cicchitti-Suriani, La dottrina dell' Induzione secondo un' opera recente del Prof. Benzoni. — M. Novaro, Il concetto di infinito e il problema cosmologico. — La Filosofia nel Liceo Cantonale in Lugano. — *Bibliografia.* — *Bolletino filosofico e pedagogico.* — *Bolletino litterario.* — *Riviste.* — *Recenti pubblicazioni.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza 1895. Hermann Beyer & Söhne.

II. Jahrgang Heft 1:

O. Flügel, Neuere Arbeiten über Gefühle. — Dr. E. Meyer, Gesetz-Regel-Ausnahme. — Dr. A. Huther, Ethik im Unterricht. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Aus der Fachpresse.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. In Gemeinschaft mit Exner, Hering, v. Kries, Lipps, G. E. Müller, Pelman, Preyer, Stumpf herausgegeben von H. Ebbinghaus und A. König. Hamburg und Leipzig. Leopold Voss. Band VIII.

Heft 1 und 2 November 1894:

J. v. Kries, Über die Natur gewisser mit den psychischen Vorgängen verknüpfter Gehirnzustände. — Cl. du Bois-Reymond, Über die latente Hypermetropie. — A. Höfler, Psychische Arbeit. — *Litteraturbericht.*

Heft 3 und 4 Januar 1895:

Höfler, Psychische Arbeit (Schluss). — Wald. Lewy, Experimentelle Untersuchungen über das Gedächtnis. — *Litteraturbericht.*

Heft 5 Februar 1895:

Th. Lipps, Zur Lehre von den Gefühlen, insbesondere den ästhetischen Elementargefühlen. I. — S. Landmann, Der Lasèguesche Symptomenkomplex. — A. König, Über die Anzahl der unterscheidbaren Spektralfarben und Helligkeitsstufen. — *Litteraturbericht.*

Druckfehlerberichtigung.

Wegen Abwesenheit des Verfassers konnte die Korrektur für die im Aprilheft (106 I) erschienene Besprechung von WINDELBANDS Geschichte der alten Philosophie nicht rechtzeitig erledigt werden. Infolgedessen ist eine Anzahl Druckfehler stehen geblieben, von denen als sinnstörend zu berichtigen sind:

Seite 141 Zeile 19 v. u. lies congenial statt conpendal
" 142 " 17, 13 u. 10 v. u. lies hellenisch statt hellenistisch.
" 147 " 8 v. o. lies Der statt Die.
" 149 " 4 v. o. lies Xenophon statt Xenophanes.
" 151 " 3 u. 4 v. u. lies der statt der des.
" 152 " 5 v. o. lies gehalten für statt gehalten, für.
" 152 " 6 v. o. lies Diskussion; am statt Diskussion am.
" 152 " 10 v. o. lies diäretisch statt diätetisch.
" 152 " 15 v. o. soll das Komma vor zugeben statt vor wie stehen.
" 154 " 14 v. u. lies geradezu statt gerade.
" 154 " 3 v. u. lies hellenistisch statt hellenisch.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. **H. Siebeck**, Professor in Giessen,

und

Dr. **J. Volkelt**, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. **Richard Falckenberg**,
Professor in Erlangen.

Neue Folge.

107. Band.

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
1896.

Inhalt des 1. Heftes.

Seite

PLATON als Kritiker aristotelischer Ansichten. Von H. SIEBECK . . . 1
IMMANUEL KANT und ALEXANDER VON HUMBOLDT. Von P. VON LIND. (Schluss) . . . 28
Die philosophischen Schriften des NIKOLAUS CUSANUS. Von Dr. JOH. UEBINGER. III. (Schluss) . . . 48
Jahresbericht über Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur aus dem Jahre 1893. Von FR. JODL . . . 103
Zum Gedächtnis von G. GLOGAU. Von H. SIEBECK . . . 120

Recensionen.

CH. SIGWART: Logik. Von J. REHMKE . . . 130
R. ROCHOLL: Philosophie der Geschichte. II. Von H. HEUSSLER . 141
H. MÜNSTERBERG: Beiträge zur experimentellen Psychologie. Heft IV. Von A. GROTENFELT . . . 144
Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Heft V. Von demselben . . . 146
DR. M. BRASCH: Leipziger Philosophen. Von L. BUSSE . . . 149
H. A. BRAASCH: Ernst Häckels Monismus kritisch beleuchtet. Von AUG. KIND . . . 150
R. BEHM: Vorschule der Philosophie. Von O. STOCK . . . 151

Notizen . . . 153
Neu eingegangene Schriften . . . 154
Bibliographie . . . 155
Aus Zeitschriften . . . 157

Inhalt des 2. Heftes.

Seite

PLATON als Kritiker aristotelischer Ansichten. Von H. SIEBECK . . . 161
Ueber Glaube und Gewissheit. Von J. BERGMANN. 176
FRIEDRICH NIETZSCHE. Eine moralphilosophische Silhouette. Von G. SIMMEL. 202
Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. Von Prof. Dr. M. SZLÁVIK 216
Das Erinnern. Von J. MÜLLER 232
Demokrits ethische Fragmente. Ins Deutsche übertragen. Von K. VORLÄNDER 253

Recensionen.

Dr. M. SEYDEL: ARTHUR SCHOPENHAUERS Metaphysik der Musik. Von Dr. SOMMERLAD 273
Dr. W. SCHMIDT: SCHOPENHAUER in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums. Von Dr. SOMMERLAD 275
F. MAX MÜLLER: Anthropologische Religion. Von K. VORLÄNDER. 276
A. BONHOEFFER: Die Ethik des Stoikers EPIKTET. Von K. VORLÄNDER 283
TH. ZAHN: Der Stoiker EPIKTET und sein Verhältnis zum Christentum. Von Dr. VORLÄNDER 290
K. GNEISSE: SCHILLERS Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung. Von K. GROOS. 291
Dr. G. ULRICH: System der formalen und realen Logik 293
EUG. EBERHARD: Beiträge zur Lehre vom Urteil. Vom K. GROOS. 293
J. REHMKE: Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Von Dr. O. STOCK. 295
Dr. R. WRZECIONKO: Der Grundgedanke der Ethik des SPINOZA. Von Dr. A. LÜLMANN 296
Dr. P. NERRLICH: Das Dogma vom klassischen Altertum in seiner geschichtlichen Entwickelung. Von Dr. LOESCHHORN 296
B. VETTER: Die moderne Philosophie und der Mensch. Von Dr. LOESCHHORN 299
M. PAUL: Der Glaube, die Offenbarung Gottes und die Religion aus dem Lichte des Bewussten. Von Dr. LOESCHHORN 300
J. PETRAN: Hat der evangelische Christ von der kritischen Behandlung der Bibel etwas zu befürchten. Von AUG. KIND 301
K. MARTI: Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Von AUG. KIND. 301
SIR J. REYNOLDS: Zur Ästhetik und Technik der bildenden Künste. Von EUG. KÜHNEMANN 302

Notizen. 312
Neu eingegangene Schriften 312
Bibliographie 315
Aus Zeitschriften 316

Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten.

Von

H. Siebeck.

Die nachfolgenden Untersuchungen liegen in der Konsequenz eines Gedankens, dem ich in dieser Zeitschrift (Bd. 68, S. 277) schon bei einer früheren Gelegenheit Ausdruck gegeben habe. Im Zusammenhange einer Besprechung von Teichmüllers „Studien zur Geschichte der Begriffe“ hatte ich Veranlassung, darauf hinzuweisen, dass das fast zwanzigjährige Zusammenleben von Platon und Aristoteles innerhalb der Akademie schliesslich auch einen Einfluss des letzteren auf die Ansichten seines Lehrers anzunehmen gestattet. Teichmüller selbst, der mir seiner Zeit speciell zu dieser Ansicht brieflich seine Zustimmung aussprach, hat späterhin, in den „Litterarischen Fehden“, den Versuch gemacht, einige Partien der *Νόμοι* als Auseinandersetzungen Platons mit aristotelischen Ansichten aufzuzeigen, die sich in der Nikomachischen Ethik finden. Das hierdurch bezeichnete Problem scheint mir indes noch einer Erweiterung fähig zu sein, im Sinne der Frage nämlich, ob nicht auch in einigen der noch von Platon selbst veröffentlichten Dialoge Einwirkungen von seiten des selbständiger und auch bereits litterarisch produktiv gewordenen Schülers auf die Fortbildung der platonischen Grundansichten, oder wenigstens auf die Art ihrer späteren Darstellung sich erkennen lassen. Die ausgiebigen neueren Forschungen, die sich auf den Inhalt einerseits der platonischen Werke, andererseits der aristotelischen Erstlingsschriften beziehen, scheinen mir nun in der That ein einigermassen zuläng-

liches Material zur Beantwortung dieser Frage an die Hand zu geben. Eine allgemeinere Übereinstimmung betreffs der hierzu hervortretenden Ergebnisse wird sich freilich in dieser, wie in allen tiefergehenden platonischen Studien, erst allmählich und vermittelst weiter gehender Arbeit erreichen lassen. Immerhin dürfte es an der Zeit und namentlich auch der Mühe wert sein, durch methodische Anhandnahme des bezeichneten Problems die speciellere Forschung nach dieser Richtung hin weiter, als es bisher geschehen ist, in Fluss zu bringen.

I. Der Parmenides.

1. Schon Überweg[1]) hat erkannt, dass der Parmenides eine Entgegnung auf gewisse aristotelische Einwendungen gegen die Ideenlehre darstellt und namentlich schon durch äussere Kennzeichen den Eindruck eines gegen Aristoteles selbst gerichteten Ganzen macht. Er weist darauf hin, dass der Mitunterredner des zweiten Teils, der sich dort durch Parmenides von der Notwendigkeit der Ideenlehre muss überzeugen lassen, den Namen Aristoteles trägt. „Natürlich ist darunter nicht der Philosoph zu verstehen, sondern ein gleichnamiger Athener von etwas jüngerem Alter als Sokrates . . . . Aber füglich konnte man absichtlich auf diese Weise an den Philosophen erinnern. Recht wohl könnte insbesondere die Stelle 135 CD, wo gesagt wird, dass Sokrates bereits mit Aristoteles über die Ideenlehre verhandelt habe, auf Verhandlungen des Platon mit Aristoteles oder auch der älteren Platoniker mit den Aristotelikern bezogen werden.“ Als bedeutsam in dieser Richtung dürfte wohl auch folgendes gelten: Bevor die dialektische Unterredung des zweiten Teils mit „Aristoteles“ beginnt, wird zweimal mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, der Gegner, der durch eine solche Erörterung von der Wahrheit der Ideenlehre überzeugt werden soll, müsse *πολλῶν ἔμπειρος καὶ μὴ ἀφυής* (133 B) *πάνυ εὐφυής* (135 A) sein, um dem Zusammenhange der erforderlichen Dialektik folgen zu können. Wenn nun hierauf als dieser Partner des weiteren Dialogs der junge „Aristoteles“ gewählt wird, so liegt der Gedanke nahe, dass mit der Zuerkennung jener ehrenden Prädikate der Verfasser des Dialogs

[1]) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften. (Wien 1861) S. 182.

absichtlich (wie dies bei PLATON auch anderwärts vorkommt[1]), aus der Rolle fällt: Eigenschaften, zu deren Beilegung der ARISTOTELES des Dialogs, der ehemalige Namensvetter des nachmaligen Philosophen in der ganzen Scenerie und Durchführung des Gesprächs keine Veranlassung giebt, werden dessenungeachtet mit seinem Namen in Beziehung gebracht. Wozu anders wohl, als um die durch jenen Namen beabsichtigte Hindeutung auf den ARISTOTELES der Akademie zu verstärken? Daneben auch wohl im Sinne einer an ihn gerichteten Anerkennung und zugleich Zumutung hinsichtlich seiner an der Ideenlehre bereits hervorgetretenen Kritik. Mit Bezug auf diese sagt ihm PLATON: um die Stichhaltigkeit jener Lehre auch gegenüber den von ihm (ARIST.) erhobenen Einwendungen zu erhärten, bedürfe es allerdings einer nicht gewöhnlichen dialektischen Kunst, und er setze in ARISTOTELES das Vertrauen, dass er gebildet und tüchtig genug sei, einer solchen zu folgen (und, nebenbei, sich dadurch wirklich überzeugen zu lassen).

Schon ÜBERWEG und andere haben ferner darauf hingewiesen, dass die im ersten Teile des Parmenides befindlichen Einwände sich aus den erhaltenen Schriften des ARISTOTELES als von diesem selbst erhobene (bezw. erwähnte) Bedenken nachweisen lassen[2]). Am augenscheinlichsten ist dies von dem zweiten derselben, dem Argument von *τρίτος ἄνθρωπος*[3]). Ausserdem wird zunächst im fünften Kapitel des Parmenides (p. 131 A f.) gegen den platonischen Begriff der Idee die Frage erhoben, wie sie als abstrakte Einheit im Stande sei, einer Vielheit von ausser ihr befindlichen Dingen einzuwohnen, ohne dabei „ausserhalb ihrer selbst“ *(αὐτὸ αὑτοῦ χωρίς)* zu sein[4]). Dasselbe sagt ARISTOTELES, Met. VII, 14, 1039 a 33: *εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ὥσπερ σὺ σεαυτῷ, πῶς τὸ ἐν τοῖς οὖσι χωρὶς ἓν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὑτοῦ ἔσται τὸ ζῷον τοῦτο;* Wir besitzen aber ausserdem ein bestimmtes Zeugnis darüber, dass der 131 A f. vorgebrachte Einwand bis ins einzelne, so wie er dort formuliert wird, von ARISTOTELES in der wahr-

[1]) Vergl. meine Untersuchungen zur Philos. d. Gr., 2. Aufl. S. 147. Auch an die zahlreichen Anachronismen in den Dialogen ist in dieser Hinsicht zu erinnern.

[2]) Vergl. ÜBERWEG a. a. O. S. 177. ZELLER, Philos. d. Gr. IIb 3. A. S. 296. WALT. RIBBECK in den Philos. Mon.-Heften XXIII S. 33.

[3]) PLAT. Parm. 132 A f. vgl. AR. Met. I, 9, 990 B 17; Soph. el. 22, 178 B 36.

[4]) Dasselbe Bedenken erscheint an der später noch in Betracht zu nehmenden Stelle des Philebus 15 B.

scheinlich noch zu PLATONS Lebzeiten verfassten Schrift *Περὶ ἰδεῶν* vorgetragen war, und zwar in erster Linie mit Rücksicht auf ein Argument zu Gunsten der Ideenlehre, das von Eudoxos herrührte. Ich meine die Stelle bei ALEXANDER von Aphrodisias zur Metaphysik I, 9, 991 a 18 (S. 72, 17 f. Bon. 98, 2 Hayd.). Eudoxos hatte allem Anschein nach den unbestimmteren Begriff der *παρουσία* der Ideen in den Dingen durch den der *μίξις* zu verbessern gesucht. Speciell mit Rücksicht hierauf hatte nun ARISTOTELES im zweiten Buche jener Schrift[1]) eine Anzahl von Gegengründen gebracht, über deren Inhalt ALEXANDER Auskunft giebt. Ich hebe aus seinem Bericht die hier in Betracht kommenden heraus, indem ich die Parallelen aus dem Parmenides daneben setze.

ARSITOT. bei ALEX. Aphr. 72, 17 (Bon.). 98, 2 (Hayd.).	Parmen. 131 A.
Ἔτι οὕτως μιχθήσεται [ἡ ἰδέα] ὡς ἢ ὅλην ἐν ἑκάστῳ τῶν οἷς μίγνυται εἶναι ἢ μέρος.	*Οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει;*
18 (3): *ἀλλ' εἰ μὲν ὅλη, ἔσται ἐν πλείοσι τὸ ἓν κατὰ τὸν ἀριθμόν· ἓν γὰρ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἡ ἰδέα.*	ebd. *Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἓν ὄν, ἢ πῶς; . . ἓν ἄρα ὂν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται.*
19 (4): *εἰ δὲ πρὸς μέρος, τὸ μέρους τοῦ αὐτοανθρώπου μετέχον, οὐ τὸ ὅλον τοῦ αὐτοανθρώπου ἔσται ἄνθρωπος. ἔτι διαιρεταὶ ἂν εἶεν αἱ ἰδέαι καὶ μερισταί, οὖσαι ἀπαθεῖς.*	ebd. C. (nachdem als veranschaulichende Parallele zu dem bei ALEX. als Beispiel für die Idee auftretenden *αὐτοάνθρωπος* und seines Verhältnisses zu den Einzelmenschen das Bedecktsein vieler einzelner Menschen mit einem gemeinsamen *ἱστίον* angeführt ist): *ἢ οὖν ὅλον ἐφ' ἑκάστῳ τὸ ἱστίον εἴη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ; Μέρος. Μεριστὰ ἄρα . . . ἔστιν αὐτὰ τὰ εἴδη καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχοι καὶ οὐκέτι ἐν ἑκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἑκάστου ἂν εἴη.*

[1]) *ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἰδεῶν* ALEX. a. a. O. 73, 11 (98, 21).

73, 9 (98, 19): *ἀλλ' οὐδὲ χωρισταὶ ἂν εἶεν [αἱ ἰδέαι] αὐταὶ καθ' αὑτάς, ἀλλ' ἐν τοῖς μετέχουσιν αὐτῶν.*	ebd. B: *καὶ οὕτως αὐτὸ [τὸ εἶδος] αὑτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.*

Dass, was hier aus der aristotelischen Erwägung herausgehoben ist, wenn es auch zunächst auf Anlass der eudoxischen These (von der *μίξις* der Ideen mit den Dingen) vorgebracht wurde, doch auch gegenüber dem spezifisch platonischen Begriffe der *παρουσία* Geltung zu haben beansprucht, braucht wohl nicht erst begründet zu werden.

Ein dritter Einwand, im sechsten Kapitel (p. 133 B f.), richtet sich gegen die Möglichkeit von Wechselbeziehungen zwischen Ideen und Dingen; solche nämlich könnten, wie ausgeführt wird, doch lediglich einerseits zwischen Ideen und Ideen, und andererseits zwischen Dingen und Dingen gesetzt werden, — woraus dann Kap. 7 (134 A f.) ein Bedenken gegen die Möglichkeit der Erkenntnis der Ideen abgeleitet wird, — 134 D: *εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὔτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἡ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὔτ' ἂν ἡ ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τ' ἐκείνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ' ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γιγνώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὖ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπόται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γιγνώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα.*

Denselben Gedanken, nur in der ihm eigenen Terminologie, bringt ARISTOTELES, wie schon ZELLER (S. 297) bemerkt hat, an zwei, bezw. drei Stellen der Metaphysik: I, 9, 991 a 12, (womit im wesentlichen gleichlautend XIII, 5, 1079 b 15): *ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ [τὰ εἴδη] τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν.* Ebd. VI, 6, 1031 a 31 f: *εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, καὶ ζῷον καὶ τὸ ζῴῳ, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται ἄλλαι τ' οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα*[1]).

---

[1]) Das Argument vom *τρίτος ἄνθρωπος* ist bereits voraristotelischen, wahrscheinlich megarischen Ursprungs (s. BÄUMKER im Rhein Mus. N. F. 34 S. 69 ff.). Gegen die Ansicht, dass die beiden andern auch dorther stammen (vergl. ZELLER a. a. O. IIb, 3. A. S. 259 Anm. 1), spricht der Umstand, dass ARISTOTELES sie explicite als seine Einwendungen giebt, während er auf das erstere einfach vermittelst des Terminus (*τρ. ἀνθρ.*) als auf etwas bereits Bekanntes hinweist.

2. ÜBERWEG seinerseits war nun der Ansicht, dass der Parmenides nicht von PLATON selbst, sondern von einem späteren Platoniker geschrieben sei, und zwar auf Veranlassung der mittlerweile hervorgetretenen Kritik, welche ARISTOTELES an der Ideenlehre geübt hatte. Dieser spätere Platoniker hätte indessen ein sehr unpraktischer Kopf sein müssen, wenn er sich einbildete, mit dem, was im zweiten Teile des Dialogs zu lesen steht, wirksam Stellung zu nehmen angesichts des Gegensatzes der Ansichten, wie er sich zwischen den Platonikern und ARISTOTELES in der letzten Zeit von PLATONS Leben und unmittelbar nach seinem Tode herausgebildet hatte. Es handelte sich da in der Hauptsache um Behauptung und Bestreitung der Lehre von den Idealzahlen und in Verbindung damit von dem Verhältnis des *ἓν* zu der *ἀόριστος δυάς*, von dem Begriff des *αὐτοζῷον* und der *πρώτη τετράς*[1]. Der Parmenides selbst lässt erst den Übergang der früheren Form der Ideenlehre zu dieser späteren erkennen[2]; er muss vor der bestimmteren Ausprägung der letztern entstanden sein. Er giebt (p. 143 C f.) die Begründung dafür, dass die Prinzipien der Ideen (*ἓν* und *ἄλλα*) auch die Prinzipien der Zahlen sind, der Fundamentalsatz aber der nachmaligen Theorie, dass nämlich die Prinzipien der Zahlen auch die der Ideen sind[3], liegt dabei noch in der Ferne.

ÜBERWEGS Zweifel an PLATONS Verfasserschaft gründet sich in der Hauptsache darauf, dass ARISTOTELES den Dialog nirgends ausdrücklich nenne, ja nirgends auch sich auf ihn irgendwie beziehe. Hierzu ist in der Hauptsache folgendes zu sagen.

Von den uns erhaltenen kritischen Beleuchtungen der Ideenlehre bei ARISTOTELES nehmen die in den letzten Büchern der Methaphysik befindlichen ausschliesslich nur die späteste Form derselben zum Gegenstand. Sie enthalten eine Beurteilung und

---

[1]) Vergl. BRANDIS, De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono S. 52 ff.

[2]) So z. B. liegt in dem 142 D f geführten Nachweis, dass das *ἓν* (die Idee) unbeschadet seiner Einheitlichkeit zugleich eine unbegrenzte Vielheit einschliesse (*Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἓν ὂν εἴη*; 143 A), der Keim zu der von PLATON in den Vorlesungen über das Gute entwickelten Lehre, dass das *ἄπειρον* nicht nur in den Sinnendingen, sondern als *πρώτη* oder *ἀόριστος δυάς* auch in den Ideen sei. Vergl. SIMPLIC. zu ARIST. Phys. ed. DIELS (Berl. 1882) S. 453, 15 f. SIEBECK a. a. O. S. 95 f.

[3]) Vergl. SIMPLIC. a. a. O. 454, 22 f.

Bestreitung von Ansichten der „Platoniker“, denen man es ansieht, dass sie sich zwar aus Erwägungen, wie sie der zweite Teil des Parmenides enthält, herausgebildet haben, die aber in dem Inhalte des Dialogs selbst noch nicht in greifbarer Gestalt hervortreten. Die Polemik ferner, die wir im ersten Buche der Metaphysik finden, ist, wie F. BLASS[1]) gezeigt hat, aus der aristotelischen Jugendschrift *Περὶ φιλοσοφίας* in die Metaphysik herübergenommen, einer Schrift, die wohl noch zu PLATONS Lebzeiten erschienen war, und welche daher möglicherweise durch ihre Kritik der Ideenlehre für PLATON erst die Veranlassung (oder wenigstens eine der Veranlassungen) wurde, den Parmenides zu schreiben.

Bestimmtere direkte oder indirekte Bezugnahmen dagegen auf den Inhalt des Parmenides scheinen mir in der aristotelischen Metaphysik doch vorhanden zu sein und zwar im dritten Buche derselben. Met. III, 4 (1001 b 19) wird ausgeführt, PLATON habe da, wo er von dem dialektischen Verhältnisse des *ἕν* und *μὴ ἕν* die Idee der Zahl ableitet, den Unterschied zwischen Zahl und Grösse nicht beachtet und somit nicht gezeigt, wie es kommt, dass das materielle Prinzip *(μὴ ἕν)* seine überall durchgreifende Natur der *ἀνισότης* in so verschiedenartiger Weise (teils als Vielheit der arithmetischen, teils als solche der geometrischen Grössen) zur Geltung bringt (vgl. Bonitz z. d. St.): *ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ τις οὕτως ὑπολαμβάνει ὥστε γενέσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες, ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου /τὰ ἄλλα* Parm./ *μὴ ἑνός τινος τὸν ἀριθμὸν κτλ.* Die Worte *καθάπερ λέγουσί τινες* deuten hier zwar in erster Linie auf Ansichten, wie sie dem Autor unmittelbar innerhalb der platonischen Schule vorlagen; es ist aber unschwer zu sehen, dass, was im Parmenides (vgl. 143 C f.) betreffs der Ableitung des oder der Zahlbegriffe aus dem Verhältnisse des Einsbegriffs zu zwei anderen Begriffen (Sein und Verschiedenheit als erste Repräsentanten der *ἄλλα*) ausgeführt wird, zu jener Ansicht der *τινές* die dialektische Grundlage bildet.

Met. III, 6 ferner (1002 b 22) wird als platonische Ansicht erwähnt, die Annahme von Ideen neben dem Sinnlichen und dem Mathematischen sei notwendig, weil sonst die Prinzipien der Dinge nur der Art, nicht aber der Zahl nach bestimmt wären: *ὥστ' εἰ μὴ ἔστι παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ μαθηματικὰ ἕτερ' ἄττα, οἷα λέγουσι τὰ εἴδη τινές,*

[1]) Rhein. Mus. N. F. 30, S. 492 f.

οὐκ ἔσται μία ἀριθμῷ καὶ εἴδει οὐσία, οὐδ' αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμῷ ἔσονται ποσαί τινες ἀλλὰ εἴδει[1]). Auch zu dieser Ansicht giebt der Parmenides gleichsam die diplomatische Unterlage. In der abschliessenden Partie Kap. 26 (164 B f.), wo aus der Voraussetzung des *ἓν εἰ μὴ ἔστι* die Folgerungen für die *ἄλλα* gezogen werden, wird ausgeführt: Das Nicht-Eins erscheint als Vielheit oder Mengen (*ὄγκοι*), die alle gegen einander anders sind und keine Einheit haben. Jede Masse bildet eine unendliche Vielheit, auch die kleinste ist immer noch gross genug in Anbetracht dessen, dass immer noch weiter geteilt werden kann. Jede erscheint als Eins, ist es aber nicht wirklich. „Auch eine Zahl von ihnen wird es zu geben scheinen“ (164 E), da sie als viele Einheiten erscheinen; in Wirklichkeit aber wird dies nicht der Fall sein, sondern „völlig zermalmt und zerstückelt wird notwendig alles Seiende, was man mit dem Gedanken erfasst, denn man wird so mit demselben immer eine Masse ohne Einheit ergreifen“ (165 B). „Von fern und oberflächlich angesehen wird demnach eine solche (Masse) als Eins erscheinen müssen, aber nahebei und genauer betrachtet jedes Einzelne als eine unbegrenzte und unendliche Vielheit, sofern es ja eben des Eins beraubt ist“[2]).

Gegen den Parmenides direkt sich auszusprechen hatte im übrigen ARISTOTELES im ganzen wenig Veranlassung, weil er es vorzog, sich bei seiner Kritik an bereits bestimmter ausgestaltete Ansichten der Platoniker zu halten.

3. Wenn nun der Parmenides wirklich an die Adresse des ARISTOTELES gerichtet ist, was hat dann der zweite Teil des Dialogs innerhalb dieser Beziehung thatsächlich zu bedeuten? Die nächstliegende Vermutung ist die, dass er eine Verteidigung der Ideenlehre gegen die im ersten Teile erhobenen Einwände begründen soll, und diese Annahme wird noch verstärkt durch die Wahrnehmung, dass am Schlusse des ersten Teils (Kap. 8), wo das Programm für die Untersuchungen des zweiten angegeben und die hier angestellten dialektischen „Uebungen“ (*γυμνασθῆναι* 134 C) als der Weg bezeichnet werden, auf dem man die wahre Einsicht in das Wesen der Ideen und damit auch die Ueberzeugung von ihrer Existenz erlange. Die Methode der Untersuchung selbst

---

[1]) Vergl. SCHWEGLER z. d. St.

[2]) Ebend. (nach SUSEMIHLS Übersetzung).

aber, wie sie hier zunächst im allgemeinen gekennzeichnet wird, trägt die gleichen Züge wie diejenige, welche im Sophista (von p. 244 an) als die Durchführung der „Gemeinschaft der Begriffe" bezeichnet ist[1]). Es handelt sich im allgemeinen darum, ob aus der Setzung eines abstrakten (apriorischen) Begriffs und der dadurch veranlassten Analyse seines Inhalts sich die Notwendigkeit der Setzung anderweitiger Allgemeinbegriffe, sowie die Einsicht in ein bestimmtes logisches Verhältnis der betreffenden Begriffe (Ueber-, Unterordnung, Identität, Verschiedenheit, Gegensatz u. a.) ergebe und hieraus ein System allgemeinster Begriffsbeziehungen sich herstellen lasse, welches als der denknotwendige Grund für die unter den Dingen als Abbilder der Ideen thatsächlich vorhandenen allgemeinen Verhältnisse und Beziehungen zu gelten habe. In erster Linie kommt es dabei darauf an, zu bestimmen, welche Begriffe in irgend einer Weise voneinander prädizierbar sind (Soph. 251 D), und wie die mancherlei Arten und Weisen der Prädizierbarkeit sich voneinander unterscheiden (ebd. 253 D). Im Sophista wird diese Untersuchung, dem Endzweck des Dialogs gemäss, durchgeführt an den Ideen des Seins, Nichtseins, der Identität, Verschiedenheit, Ruhe und Bewegung, im Parmenides an den Begriffen des *ἕν* und dem der *ἄλλα (μὴ ἕν).* Nur hat in letzterem die Aufgabe noch die weitere Bestimmung, dass die bezeichnete logisch-dialektische Begriffsanalyse jedesmal in doppelter Weise oder Richtung anzustellen sei, einmal nämlich unter Voraussetzung des Seins eines bestimmten Begriffs, sodann unter der seines Nichtseins d. h. seines Nichtprädizierbarseins hinsichtlich bestimmter anderer Begriffe). So soll (136 A) hinsichtlich des Vielheitsbegriffs untersucht werden, was (an begrifflichen Prädikaten)

[1]) Art und Zweck derselben kann am bündigsten mit den Worten von Bonitz (Plat. Stud. 2. Aufl. S. 192) ausgedrückt werden: „Werden die logischen Verhältnisse unter den realen Begriffen (Ideen) als wirklich vorhanden anerkannt, so erhalten sie als allgemein begrifflich gedacht und als Objekt eines Wissens die gleiche reale Bedeutung, wie die Begriffe selbst; also Identität, Verschiedenheit u. s. f., welche das Verhältnis unter den Begriffen bezeichnen, sind ebenso etwas Seiendes, wie der Inhalt selbst derjenigen Begriffe, deren Verhältnis sie bezeichnen. Die logische Frage nach dem Verhältnis der Begriffe untereinander wird zu der ontologischen über die Gemeinschaft der seienden Dinge, über die *κοινωνία τῶν γενῶν*". Über das Verhältnis des Parmenides zu der Methode der *κ. τ. γ.* vergl. Zeller a. a. O. II a, 3 A., S. 547; Jackson im Journ. of Philol. XI, S. 192 f., S. Ribbing, Gen. Darstell. d. Plat. Id.-L. I, 232 f.

von der Voraussetzung des Seins der Vielheit „notwendig sich ergiebt sowohl für die Vielheit in Beziehung auf sich selbst, sowie in Beziehung auf die Einheit, als auch für die Einheit in Beziehung auf sich selbst, sowie auf die Vielheit; andererseits aber auch, was (an solchen Prädikaten) aus der Voraussetzung des Nichtseins der Vielheit sich ergeben wird sowohl für die Einheit als auch für die Vielheit, sowohl für sich genommen als in Beziehung aufeinander“; desgleichen (ebd.) in betreff der Idee der Ähnlichkeit, ferner „der Unähnlichkeit, der Bewegung und Ruhe, des Entstehens und Vergehens, des Seins und Nichtseins“; *καὶ ἑνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὁτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ ξυμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλῃ, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς ξύμπαντα ὡσαύτως κτλ* (136 B). Dies ist dieselbe Methode, die im Sophista 254 B C charakterisiert wird als das *τῶν γενῶν τὰ μὲν κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ᾽ὀλίγον τὰ δ᾽ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ διὰ πάντων . . . . τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι*, — nur dass in diesem Dialoge noch bestimmtere allgemeine Richtungslinien für die Verschiedenheit der dialektischen Prädizierbarkeit (253 D u. a.) sich heraussheben, während im Parmenides es dem Verfasser wesentlich darauf ankommt, den Wert des Verfahrens in Hinsicht seiner antithetischen oder genauer antinomischen Anwendung (unter Voraussetzung erst des Seins, dann des Nichtseins einer bestimmten Idee) hervorzukehren[1]).

Die Tendenz des Parmenides geht nun im zweiten Teile dahin, vermittelst der Durchführung der *κοινωνία τῶν γενῶν* hinsichtlich der Begriffe des *ἕν* und *μὴ ἕν* oder der *ἄλλα* eine Auffassung hinsichtlich des Verhältnisses der Idee zu den Dingen zu begründen, in der sich die im ersten Teile vorgetragenen Bedenken gegen die Ideenlehre erledigen. Der erste Hauptteil dieser Untersuchung steht unter der Voraussetzung, dass das Eins (die Idee als solche) im Sinne des Seienden genommen wird. Aus dieser Voraussetzung werden weiter zuerst die logisch-dialektischen Folgerungen für den Begriff des *ἕν*, sodann für den des *μὴ ἕν* oder der *ἄλλα* gewonnen. Das *ἕν* sowohl wie die *ἄλλα* sind dabei als Ideen, beziehungs-

[1]) Wobei indes, wie hier beiläufig bemerkt sein mag, der Unterschied zwischen den formal-logischen Beziehungen der Begriffe und den specifisch „dialektischen“ (im Sinne Hegels und seiner Vorgänger, zu denen übrigens Platon selbst gehört), noch ausser Acht gelassen wird.

weise, was speciell die *ἄλλα* betrifft, als Verhältnisse derselben zu fassen[1]), (und zwar deswegen, weil sie sonst nicht beide unter dem Gesichtspunkt einer *κοινωνία τῶν γενῶν*, d. h. eben von Ideen, behandelt werden könnten). Der Begriff des *ἕν* ist somit die Idee als Einheit, der der *ἄλλα* dagegen bezeichnet die zur Bestimmung des Wesens der Idee unumgängliche Thatsache der durch sie (die Einheit) zu bestimmenden Vielheitlichkeit, — der Vielheitlichkeit, welche durch das Wesen und die Wirkung der Idee als Einheit zu einem gegliederten und dadurch erst erkennbar werdenden Komplex begrifflicher Verhältnisse gemacht wird. Der Begriff der Idee als Einheit, dies ist die Meinung, hätte keinen Sinn, wenn es nicht in diesem Begriffe derselben (als Einheit) selbst schon läge, dass sie die Einheit eines Mannigfaltigen ist, bzw. als solche sich bewährt und wirkt.

Die Analyse des „seienden Eins" wird nun weiter (Kap. 10—25) so angestellt, dass aus der Methode der Untersuchung selbst die Notwendigkeit, die Begriffe als von vornherein (a priori) in dialektischer Beziehung zu einander stehend, und nicht etwa als gegenseitig beziehungslos zu fassen, hervorspringt. Dies geschieht durch die antithetische Behandlung, derzufolge jene Analyse das eine Mal unter Voraussetzung der gegenseitigen Beziehungslosigkeit, sodann aber unter der ihrer gegenseitigen realen Bezogenheit angestellt wird. Ihren Ausgangspunkt nimmt die letztere in dem Nachweis der dialektischen Verknüpftheit der Ideen des *ἕν* und der *οὐσία*[2]), während für die erstere natürlich ein derartiger Ausgangspunkt überhaupt nicht in Betracht kommt. Der Begriff des *ἕν* wird m. a. W. zuerst, in der Thesis, (137 C—142 A) noch als ausserhalb der *κοινωνία τῶν γενῶν* stehend, in der Antithesis aber (142 B—155 E) als in dieselbe einbezogen genommen. Das Resultat ist im ersteren Falle ein durchaus negatives, die Möglichkeit des Seins und der Erkenntnis überhaupt aufhebendes und wird dementsprechend auch sofort abgelehnt[3]), worauf dann die Betrachtung *πάλιν ἐξ ἀρχῆς* (142 B) in die Analyse unter dem Gesichtspunkte der *κοινωνία τ. γ.* einlenkt: auf diesem andern Wege ergiebt sie

---

[1]) Vergl. Peipers, Ontologia Platonica S. 356 f.

[2]) 142 C: *νῦν δὲ οὐχ αὕτη ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἕν, τί χρὴ ξυμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν.*

[3]) 142 A: *ἦ δυνατὸν οὖν περὶ τὸ ἓν τοῦθ' οὕτως ἔχειν; οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ.*

eine reiche systematische gegenseitige Bezogenheit einer Anzahl von obersten Ideen[1]), woran sich eine Begriffsbestimmung des zeitlosen Werdens als des die Umwandlung der Begriffe ineinander bedingenden Moments anschliesst (Kap. 21). In der gleichen antithetischen Weise werden hierauf in der zweiten Antinomie aus der Voraussetzung des „seienden Eins" die Folgerungen für die *ἄλλα* oder das Nichteins entwickelt, wobei nur im Unterschiede von dem bisherigen die von der *κοιν. τ. γ.* absehende Folgerungsreihe (Kap. 23), die schliesslich dasselbe negative Resultat, wie die entsprechende in der ersten Antinomie ergiebt, nicht wie vorher den Vortritt hat, sondern an zweiter Stelle steht[2]). Der positive, d. h. auf der Anerkennung jener *κοινωνία* beruhende Teil dieser Antinomie (Kap. 22) führt in der Hauptsache auf die Erkenntnis, dass die Vielheit (der *ἄλλα*), um nicht bloss unbestimmbare (unendliche) Vielheit zu sein, sondern als gegliedert (begrenzt u. s. w.) und damit nach bestimmten Kategorien erfassbar zu erscheinen, sich als eine durch die Einheit bestimmte Vielheit ausweisen muss.

Die dritte Antinomie (Kap. 24. 25) untersucht hierauf die Folgerungen, die aus der Voraussetzung des Nichtseins des Eins sich ergeben, und zwar wiederum in der Weise, dass der hier massgebende Begriff (des nichtseienden Eins) hinsichtlich seines Inhalts zuerst in Rücksicht seiner Bezogenheit auf die anderweitigen Allgemeinbegriffe, (also innerhalb der *κοινωνία τ. γ.* stehend), bestimmt wird. Wer an dieses Problem von der Erörterung im Sophista her herantritt[3]), wird von dorther schon wissen, dass unter dieser Voraussetzung der Begriff des Nichtseins identisch ist mit dem der Verschiedenheit *(θάτερον)*, und genau in dem gleichen Sinne wird er in dieser Partie des Parmenides bestimmt:

---

[1]) Eins und Vieles, Ganzes und Teil, Ruhe und Bewegung, Identität und Verschiedenheit u. a.

[2]) Das Bedürfnis, die den positiven Teil der ersten Antinomie erweiternde und zugleich erläuternde Ausführung über den Begriff des *ἐξαίφνης* (155 E bis 156 E) an den Inhalt derselben noch anzufügen, scheint PLATON bestimmt zu haben, in der Anordnung dieser Antinomie von der der folgenden abzuweichen, d. h. die positive Partie derselben nicht wie bei dieser an die erste, sondern an die zweite Stelle zu setzen.

[3]) Über das Zeitverhältnis der beiden Dialoge soll übrigens hiermit nichts vorausgenommen sein.

Soph. 258 DE:

Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα· τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσαν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἕκαστον μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν.

Parm. 160 C f.

Οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ, ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, ὅταν εἴπῃ ἓν εἰ μὴ ἔστι . . . . οὐδὲν γὰρ ἧττον γιγνώσκεταί τι τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι καὶ ὅτι διάφορον τῶν ἄλλων . . . . (D): *καὶ ἑτεροιότης ἄρα ἐστὶν αὐτῷ πρὸς τῇ ἐπιστήμῃ. οὐ γὰρ τὴν τῶν ἄλλων ἑτεροιότητα λέγει, ὅταν τὸ ἓν ἕτερον τῶν ἄλλων λέγῃ, ἀλλὰ τὴν ἐκείνου.*

Das Hauptresultat dieser Erörterung ergiebt denn auch eine Bestätigung der im Sophista[1]) entwickelten Ansicht, dass man nicht umhin könne, auch dem wahrhaft Seienden, den Ideen, Bewegung und Ruhe beizulegen. Das Wesen des *ἕν*, sein Sein, ist zugleich ein Nichtsein desselben, sofern jede Idee als solche ihr Wesen in demjenigen hat, was sie in Bezug auf alle andern bestimmten Ideen nicht ist, d. h. in demjenigen worin sie von ihnen oder diese von ihr verschieden sind (omnis determinatio est negatio). Jede Idee setzt oder bedingt durch ihr Sein (ihre positive Beschaffenheit) so viel Nichtsein (so viel Negationen), als es andere von ihr verschiedene Begriffe oder Ideen giebt. Der dialektische Übergang nun von dem einen dieser „Nichtsein" zu dem andern (von der Beziehung des a auf b zu der Beziehung des a auf c u. s. f.) ist ihre (dialektische) „Bewegung"; Ruhe dagegen kommt der Idee oder dem *ἕν* zu, sofern sie erstens keiner wirklichen Ortsbewegung unterliegt (162 C f.), und ausserdem in der Bezogenheit auf sich selbst oder in der Identität mit sich selbst als ein Gleichbleibendes verharrt (192 D: *οὐδὲ μὴν ἀλλοιοῦταί που τὸ ἓν ἑαυτοῦ κτλ*). Die Antithesis zu dieser Entwickelung dagegen fasst von vornherein den Begriff des Nichtseins in dem Sinne, dass damit (163 C) nicht das relative Nichtsein oder die Verschiedenheit, sondern das absolute gemeint sei, also schlechtweg die *οὐσίας ἀπουσία (= ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν)*. Das Endresultat ist hierbei dieselbe Negation aller Erkenntnis, wie in den entsprechenden (negativen) Partien der beiden vorausgehenden Antinomien.

---

[1]) p. 249. Vergl. übrigens Anmerkung 3 der vorigen Seite.

An vierter Stelle folgt endlich noch in kurzer Fassung die Entwickelung der Konsequenzen aus der Voraussetzung des „nichtseienden" Eins für das Nichteins oder die *ἄλλα*. Hier ist wiederum auf derjenigen Seite der Deduktion, welcher der Begriff des nichtseienden Eins ausserhalb der *κοινωνία τ. γ.* zu Grunde liegt, das Ergebnis gleich Null; die andre dagegen, die sich innerhalb des bezeichneten Rahmens hält, bringt zur Erkenntnis, dass ohne die Bezogenheit auf die Einheit die Vielheit als eine unbestimmbare und unübersehbare Menge von Massen, (als form- und bestimmungslose Materie), gefasst werden müsste.

Im Sinne der vorstehenden Bestimmungen müssen nun die Schlussworte des ganzen Dialogs (166 C) etwas genauer als es bisher geschehen ist, interpretiert werden. Es wird in ihnen noch einmal die Eigentümlichkeit und (NB) positive Bedeutsamkeit der angewandten Methode zusammengefasst, nämlich

a. dass man die Deduktion sowohl von der Voraussetzung des „seienden" wie des „nichtseienden" Eins auszuführen habe *(ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν)*;

b. dass jeder in Betracht kommende Begriffsinhalt sowohl an sich, wie in seinem Verhältnis zu allen anderen derartigen Inhalten dialektisch zu analysieren sei *(αὐτό τε [τὸ ἕν] καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως)*;

c. dass in dem Ergebnis dieser Analyse sowohl die Verhältnisse der seienden wie auch der erscheinenden Welt, (der Ideen sowohl wie der Dinge), ihre eigentliche Begründung haben *(ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι, καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται)*.

4. Aus diesem Überblick über die Methode des zweiten Teils wird zunächst ersichtlich, dass PLATON den Weg, der ihm zur Überwindung der im ersten Teile gegen die Ideenlehre vorgebrachten Bedenken verhelfen sollte, in der Fortsetzung desjenigen suchte, welchen bereits die Eleaten eingeschlagen hatten, d. h. in der begrifflichen Deduktion aus abstrakten obersten Sätzen. Das Bewusstsein dieser Gemeinsamkeit mit jener Schule hat ihn wohl auch veranlasst, die Rolle des Gesprächsleiters dem Eleaten PARMENIDES zu übertragen. Nur sollte jene Fortsetzung der eleatischen Dialektik zugleich eine notwendige Umbildung in sich schliessen. Die Art und Weise, wie der Inhalt des Gespräches sich gestaltet, enthält zugleich eine absichtlich vorgenommene Korrektur derselben, und zwar liegt diese eben in der durchgeführten Gegenüberstellung je

einer ergebnisreichen und einer ergebnislosen Deduktionsreihe, wie sie in den vorhin charakterisierten vier Antinomien hervortritt. Was hiermit den Eleaten gegenüber gesagt sein soll, ergiebt sich unschwer, sobald man diese antithetische Behandlungsweise zusammennimmt mit dem, was im Sophista, und zwar hier ausdrücklich mit Beziehung auf den Eleaten PARMENIDES, ausgeführt wird: dass zum Zwecke der dialektischen Entwickelungen, wie jener sie begründet habe, „es erforderlich sei, das Suchen weiter auszudehnen, als er zu erforschen gebot" (Soph. 258 C). Es komme darauf an, die Begriffe des Seins und des Nichtseins nicht als starre Gegensätze, sondern als miteinander vereinbare Bestimmungen zu fassen. Dasselbe nun, was im Sophista mit ausdrücklicher Beziehung auf die Eleaten hinsichtlich des Gegensatzpaares von Sein und Nichtsein verlangt wird, wird im Parmenides, und zwar gleichfalls mit Bezug auf jene, von dem Gegensatze des *ἕν* und der *ἄλλα* gefordert und dieser Forderung zugleich in ausgeführter Weise Rechnung getragen. Und zwar sollen hierbei in PLATONS Sinne die vier ergebnislosen Deduktionsreihen im zweiten Teile unsers Dialogs als Schaustücke der specifisch eleatischen Dialektik gelten, die ihnen zur Seite, d. h. entgegengesetzten aber mit ihren positiven Resultaten zur Veranschaulichung und zugleich zur Empfehlung der verbesserten eleatischen, d. h. der platonischen Methode dienen.

Die positiven Partien selbst aber treten nun weiter, wie der Übergang vom ersten zum zweiten Teile des Dialogs ausdrücklich hervorhebt (p. 135 D ff.), mit dem Anspruche auf, durch ihren Inhalt sowohl wie durch ihren Gegensatz zu den negativen, *κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές* (136 C), d. h. die Wahrheit der Ideenlehre zu erhärten, und zwar speciell im Hinblick auf die vorher aufgeführten (aristotelischen) Einwendungen. Dies geschieht aber freilich nicht dadurch, dass die einzelnen Einwendungen noch einmal explicite berücksichtigt werden. PLATON zieht es vor, indem er die dialektische Methode für die Begründung der Ideenlehre in ihrer wesentlichen Eigentümlichkeit vorführt, damit zugleich diejenige Einsicht in das Verhältnis von Ideen und Dingen heraustreten zu lassen, angesichts deren jene Einwände samt und sonders von vornherein als unzulänglich, weil auf einer falschen Auffassung dieses Verhältnisses beruhend, erscheinen. Die wesentliche Absicht des zweiten Teiles liegt in der Erläuterung des Satzes, die Einheit (*τὸ ἕν*) müsse, um als solche überhaupt zu sein, Einheit einer Viel-

heit sein. Das Sein der Einheit hätte keinen Sinn, wenn es sich nicht auch als Einheit, d. h. als vereinheitlichendes Moment bewährte; dieses aber kann sie nur, indem sie sich als die durchwaltende Einheit einer Vielheit zeigt[1]). Der Begriff des ἕν setzt mithin logisch-dialektisch den Begriff der ἄλλα (oder, im Sinne des späteren platonischen Systems gesprochen, den der ἀόριστος δυάς[2]) voraus. Dem Sein der Einheit steht das Sein einer Vielheit zur Seite, aber nicht in dem Sinne, dass das letztere in gleicher Linie wie jenes ursprünglich wäre, sondern nur auf Grund dessen und insofern als es durch das Sein der Einheit seinerseits selbst bedingt oder postuliert ist. Die Einheit ist das Prinzip; sie ist absolut ursprünglich; aber sie wäre nicht Einheit, wenn sie nicht eine Vielheit zu vereinheitlichen hätte. Die Vielheit andererseits ist mit der Einheit; aber sie ist nicht Prinzip; sie wäre überhaupt nicht, wenn nicht die Einheit wäre.

Diese Lehre gilt nun weiter in doppelter Rücksicht. Das ἕν bedeutet in den Erörterungen des zweiten Teils in erster Linie die Einheit, wodurch die Mannigfaltigkeit der Ideenwelt selbst zu einem einheitlichen Begriffsorganismus zusammengehalten wird: aus der obersten Idee ergeben sich und finden zugleich das Prinzip der sie zusammenhaltenden Einheit die übrigen Ideen. Das ἕν bedeutet aber zugleich die Einzelidee im Verhältnis zu den sinnlichen Dingen, die in dem Anteilhaben an der betreffenden Idee die Zugehörigkeit zu der entsprechenden Gattung finden. Die erstere der beiden Bedeutungen liegt vor in Deduktionen wie Kap. 13 (142 B ff.), wo aus dem Verhältnisse der Begriffe des Eins und des Seins die des Ganzen, des Teils und der Zahlen abgeleitet werden; die andere Kap. 26 (164 B f.), wo aus dem Verhältnisse des nichtseienden ἕν zu dem ἄλλα das Hervortreten der Dinge als Massen (ὄγκοι) sich ergiebt. Auf andre Partien wieder, wie z. B. Kap. 22 (157 B f.), finden beide Bedeutungen gemeinsame Anwendung[3]).

---

[1]) Vergl. hierzu ZELLER, Platon. Studien S. 181. RIBBING a. a. O. S. 249.

[2]) Hinsichtlich der Art, wie dieser Begriff sich in der platonischen Schule erst entwickelte, hat wohl R. HEINZE, Xenokrates S. 13 das Richtige getroffen. Ich kann deshalb auch nicht (mit BONITZ) in der Stelle des ARISTOTELES Metaph. 987 b 33 (I, 6) eine Hindeutung auf den Parmenides erblicken, da mit der δυάς, von der hier die Rede ist, schon die bestimmt ausgeprägte δυάς ἀόριστος gemeint ist.

[3]) Hieraus erklärt es sich z. B. auch, dass es nach 155 D von dem ἕν nicht nur ἐπιστήμη und δόξα, sondern auch αἴσθησις geben soll Wie übrigens

5. Nach allem bisher Gesagten ist es nun nicht schwer zu erkennen, wie für PLATON, ARISTOTELES gegenüber, die drei Einwände gegen die Ideenlehre im ersten Teil des Parmenides sich erledigen.

A. Der erste derselben (131 A f.) behauptete: Die Teilnahme einer Vielheit von (gleichnamigen) Dingen an einer bestimmten Idee setzt voraus, dass die Idee entweder ganz oder teilweise in jedem dieser Dinge enthalten sei. Aber weder das eine noch das andre sei möglich, weil im ersteren Falle die Idee als von sich selbst getrennt *(χωρὶς αὑτῆς)*, im andern als zerteilt angesehen werden müsste, welches beides ihrem Wesen widerstreite.

Demgegenüber behauptet PLATON zufolge der im zweiten Teile waltenden Grundanschauung über das Verhältnis der Einheit zur Vielheit dieses: Allerdings ist die Idee g a n z i n j e d e m E i n z e l n e n, aber damit doch keineswegs *χωρὶς αὑτῆς*. Sie ist dadurch vielmehr

---

die beiden Bedeutungen gelegentlich ineinander spielen, zeigt sich u. a. namentlich 158 D: *τοῖς ἄλλοις δὲ τοῦ ἑνὸς ξυμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἑνὸς καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἔοικεν, ἕτερόν τι γίγνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἡ δ' ἑαυτῶν φύσις καθ' ἑαυτὰ ἀπειρίαν.* Das im Philebus (p. 23 C ff.) eingehend behandelte Verhältnis von *πέρας* und *ἄπειρον* wird hier dialektisch aus dem Verhältnis von *ἕν* und *τὰ ἄλλα* abgeleitet (vergl. PEIPERS a. a. O. S. 429 ff.). Aus der Bezogenheit der *ἄλλα* auf das *ἕν* ergiebt sich das *πέρας*; auf der blossen Bezogenheit der *ἄλλα* aufeinander aber die *ἀπειρία*. Hier bedeutet *ἀπειρία* einerseits die a n s i c h u n b e s t i m m t e Vielheit der Ideen, andererseits die unbegrenzte Menge der sinnlichen Einzeldinge einer Gattung; ebenso ist das *πέρας* einerseits die durch Zahl und Massverhältnisse (s. Phileb. 25 B f.) g e g l i e d e r t e Vielheit der Ideen, andererseits die vermöge der Idee als Gattungstypus in Mass- und Zahlverhältnissen ausdrückbare empirische sinnliche Beschaffenheit der unter eine bestimmte Gattung fallenden Gegenstände. Diese zweifache Ausdeutung des Einheits-, und demgemäss auch des Vielheitsbegriffs entspricht übrigens durchaus der platonischen Lehre, wie sie anderwärts heraustritt, dass eine Grundlage der Vielheitlichkeit (ein m a t e r i a l e s Prinzip) ebensowohl für die Ideenwelt selbst, wie für die Welt der Sinnendinge zu setzen sei. Die Aufweisung des ersteren geschieht vermittelst des *θάτερον* im Sophista, die der letzteren vermittelst der *χώρα* des Timäus; für beide Welten gemeinsam gültig ist in dieser Beziehung der Begriff des *ἄπειρον* im Philebus. S. m. Unters. z. Phil. d. Gr. 2 A. S. 88 f. Gegenüber den Bedenken, welche neuerdings (bei BÄUMKER, das Problem der Materie in der gr. Phil. S. 191 und R. HEINZE a. a. O. S. 41 f.) gegen die dort behauptete Analogie des *μὴ ὄν (= θάτερον)* im Sophista mit dem *ἄπειρον (= πλέον καὶ ἔλαττον)* des Philebus erhoben worden sind, verweise ich (abgesehen von ARIST. Met. XIV, 2. 1088 b 35) auf PLAT. Polit. 284 B, wo sie so bestimmt wie möglich behauptet wird: *καθάπερ ἐν τῷ Σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν.*

erst wirklich, was sie ist, nämlich Idee als *seiende* Einheit. Sie kann Idee in diesem Sinne überhaupt nicht anders *sein*, als dadurch, dass sie sich als eine Einheit seiender Dinge darstellt. Zum Ideesein als solchem, d. h. zur Selbstbehauptung ihres Wesens gehört ihr Auftreten als Vielheit selbst mit hinzu. „Das Wirkliche in den vielen Erscheinungen ist nur die Eine Idee, . . da der Erscheinung der Idee gegenüber gar kein selbständiges Sein, überhaupt das Sein nur insoweit zukommt, als sie die Idee zu ihrem Inhalt hat"[1].

B. Das Argument vom τρίτος ἄνθρωπος (131 E f.) sagt im wesentlichen: Wenn neben die vielen gleichnamigen Dinge einer Gattung (z. B. die einzelnen Menschen) als ihr Gemeinsames die Idee (des Menschen) gesetzt wird, so muss nach demselben Prinzip, wonach dies geschehen ist, auch für die Idee und die ihr entsprechende Gattung sinnlicher Dinge selbst noch ein Drittes, nämlich ein höheres Gemeinsames gesetzt werden, sodann für dieses und die vorbezeichneten Instanzen zusammen wieder ein Viertes als noch höheres u. s. f.

Aus dem zweiten Teile des Dialogs ergiebt sich hiergegen, zugleich im Sinne des unter A. Festgestellten, die Erwägung: Der sinnenfällige Mensch oder die Vielheit sinnlicher Menschen ist nicht ein Zweites *neben* der Idee des Menschen, sondern er ist (bezw. sie sind) das *Sein* dieser Idee selbst, sofern diese als Einheit und eben wegen dieses ihres Einheitseins nicht umhin kann, als die *Einheit einer Vielheit* da zu sein. Das Sein der Idee „Mensch" und das *Dasein* der Einzelmenschen sind identisch; sie sind nicht Zwei sondern Eins. Nur muss mit dem Begriffe des Eins wirklich Ernst gemacht werden, d. h. man muss erwägen, dass der Begriff „Eins" selbst keinen Sinn hätte, wenn er nicht zugleich (besser: als solcher) als vereinheitlichendes Moment, d. h. als Einheit einer Vielheit aufträte.

C. Der dritte Einwand (133 B f.) heftet sich an das Beisichsein oder Fürsichbestehen der Ideen und folgert daraus, dass das Bestehen von Beziehungen nur einerseits zwischen Ideen und Ideen, andererseits zwischen Dingen und Dingen, nicht aber zwischen Ideen und Dingen stattfinden oder bewiesen werden könne. Was in den Ideen ist, ist nicht „bei uns" und umgekehrt.

[1]) ZELLER, Plat. Stud. S. 181.

Dem gegenüber erklärt PLATON durch den zweiten Teil unseres Dialogs: das Beisichsein der Idee ist als solches ihr Bei-uns-Sein. Sie kann ihr Bei- oder Für-sich-Sein gar nicht haben ausser als Einheit in der Vielheit. Die Einheit ist ihr Beisichsein, die Vielheit ihr Bei-uns-Sein; diese beiden Momente sind aber nicht getrennt, sondern sie bilden ein Wesen, nämlich eben das Wesen der Idee. Die Idee ist gar nicht anders zu finden und zu denken als in ihrem Bei-uns-Sein. Oder genauer: die Ideen sind nicht sowohl „bei uns", (sodass sie gleichsam erst zu uns herabzusteigen hätten), als vielmehr: „wir" oder die Dinge sind immer schon „bei ihnen". Das Sein der Idee rein für sich ist nur eine Abstraktion des Denkens; ihr wirkliches Sein, ihr Dasein hat die Idee in und an den Verhältnissen, die als allgemeine Gesetzmässigkeiten der Dinge und Verhältnisse uns vor Augen liegen.

Zur abschliessenden Erläuterung diene noch folgendes: der dritte Einwand gegen die Ideenlehre giebt in besonderer Fassung die von ARISTOTELES vorwiegend betonte Behauptung[1]), dass sie eine unfruchtbare Verdoppelung der Sinnendinge und ihrer Verhältnisse darstelle, unfruchtbar deshalb, weil sich aus dem Wesen der Idee nicht ergebe, inwiefern sie Ursache der Beschaffenheiten sowohl, wie der Veränderungen innerhalb der Sinnenwelt sei. Diesem Einwurf begegnet PLATON vermittelst der Dialektik im Parmenides (als Vorläufer eines HEGEL) im allgemeinen dadurch, dass er zu zeigen sucht, wie alle allgemeinen Verhältnisse, wodurch die gegebene Wirklichkeit sich charakterisiert, (Werden, Vergehen, Ruhe, Bewegung, Zeitlichkeit, Vielheit, Verschiedenheit u. s. w.) sich als notwendige begriffliche Ergebnisse aus dem Begriffe des Eins in seinem Verhältnisse zum Sein gleichsam dialektisch herausrechnen lassen. Die Anwendung der Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* auf das Verhältnis der Begriffe des *ἕν* und der *ἄλλα* ergiebt ihm die Einsicht, dass das *ἕν*, hegelisch gesprochen, „seine Wahrheit" in der aufeinanderbezogenen Vielheit von Ideen habe, dass es so zu sagen einen Ideen-Organismus ausmacht. Das Sein der hiermit gesetzten Ideen-Verhältnisse vollzieht sich aber, wie die Ansicht weiter lautet, in der Welt der Dinge selbst. In ihrer Abstraktheit sind jene Verhältnisse nur Inhalte des Denkens; ihr wirkliches Dasein haben sie in und an den Dingen. Die Ver-

[1]) Vergl. ARIST. Met. I, 9 z. A.

hältnisse der Sinnenwelt sind mit anderen Worten so, wie sie sind, weil sie, in ihrer Allgemeinheit gefasst, im Wesen der Idee (des ἕν) als eines Seienden a priori selbst immer schon liegen. Es bedarf mithin (und dieser Gedanke weist über den Inhalt des Parmenides hinaus) nur noch eines *ἐκμαγεῖον*, worin die Ideen und ihre gegenseitigen Verhältnisse sich räumlich ausprägen, um als daseiend aufzutreten. Dieses *ἐκμαγεῖον* ist, wie der Timäus zeigt, die *χώρα*. Da nun ferner — und hiermit kehren wir zu der Erörterung im Parmenides zurück — jene Verhältnisse zugleich Gegensätze innerhalb der Wirklichkeit bedingen, (Werden — Vergehen, Ruhe — Bewegung, Zunahme — Abnahme u. a.), so bleibt als Problem noch die Frage übrig, wie der Übergang aus dem einen Gliede des Gegensatzes zu dem anderen zu stande kommt. Hiermit beschäftigt sich Parmenides Kap. 21 (155 E f.), mit dem Nachweis nämlich, dass dieser Übergang unzeitlich (*ἐξαίφνης*) ist. Damit ist gesagt: die beiden Glieder, zwischen denen der Übergang sich vollzieht, sind (räumlich-) zeitlich realisiert; dass aber überhaupt Übergang stattfindet, liegt im überzeitlichen (und überräumlichen) Wesen der Idee selbst. Der Übergang wäre nicht, wenn nicht in dem überzeitlichen Wesen der Idee selbst die Notwendigkeit läge, dass Entitäten wie Werden und Vergehen, Ruhe und Bewegung u. a. sein müssen.

Wenn es sich nun so verhält, so ist schliesslich Eines nicht zu verkennen: PLATON hat allerdings die Deckung seiner Grundlage gegen die Anfechtungen von seiten seines grössten Schülers nur dadurch erreicht, dass er ihre ursprüngliche Fassung selbst in einer Weise modifizierte, die dem gegnerischen Standpunkt einen erheblichen Schritt entgegenkommt. Denn es liegt auf der Hand, dass in der Darstellung des Verhältnisses von Ideen und Dingen, wie es im Parmenides heraustritt, der früher mit Vorliebe betonte Begriff der *μέθεξις* der Dinge an den Ideen zurückgestellt wird zu gunsten des andern, der die *παρουσία* der Ideen in den Dingen behauptet, — eine Fassung des betreffenden Verhältnisses, die (zumal in der hier erhaltenen Verstärkung) der specifisch aristotelischen Ansicht von der Immanenz der *εἴδη* in den Dingen unmittelbar nahe liegt. Die Kritik von seiten des ARISTOTELES ist somit allem Anschein nach schon für PLATON selbst die wesentlichste Veranlassung gewesen zu der Umbildung der Ideenlehre von der früheren zu der späteren Fassung. Am letzten Ende blieb

freilich zwischen den beiden Standpunkten immer noch der durchgreifende Unterschied, dass das eigentliche Wesen der Substanz *(οὐσία)* von ARISTOTELES in erster Linie in das Individuum, von PLATON dagegen in das Allgemeine gesetzt wird.

6. Bei der Verschiedenartigkeit der Ansichten, wie sie neuerdings wieder gerade hinsichtlich der Würdigung des Parmenides hervorgetreten ist, scheint es mir erforderlich, mich (in dem Rahmen meines Themas) noch mit einigen derselben zum Abschluss und zur weiteren Begründung des Bisherigen hier auseinanderzusetzen.

a) Nach der Ansicht von O. APELT [1]) hat der zweite Teil des Dialogs den Zweck, die eleatisch-megarische Methode der Dialektik vermittelst einer durchgeführten Entwickelung ihrer letzten Konsequenzen sich selbst gleichsam ad absurdum führen zu lassen. Inwieweit ich mit dieser Auffassung übereinstimme, ist aus dem Vorigen (S. 15) ersichtlich [2]). Unter den auf sie vorbereitenden Erörterungen findet sich auch [3]) eine Auffassung betreffs des Verhältnisses der beiden Antinomien-Paare, deren nähere Betrachtung für unseren Zweck von Interesse ist. Nach APELTS Auffassung ist die für die dritte und vierte Antinomie zu Grunde liegende Voraussetzung („wenn das Eins nicht ist") das kontradiktorische Gegenteil zu der Prämisse der zwei ersten („wenn das Eins ist"). Dem Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes gemäss könnten demnach nur in zwei Antinomien, entweder den beiden ersten oder den beiden letzten, verkehrte Sätze als Folgerungen sich ergeben, und zwar wäre dies nach APELTS Ansicht von vornherein betreffs der beiden ersten zu erwarten. Denn aus einem negativen Existenzurteil, wie es den beiden letzten zu Grunde liege, könne sich, mag es nun richtig oder falsch sein, in keinem Falle eine Reihe von einander aufhebenden Folgerungen ergeben; vielmehr müssten im ersteren die Folgerungen wahr, im letzteren falsch, in keinem von beiden Fällen aber einander widersprechend sein. Da sie das letztere aber thatsächlich seien, so sei die logische Position dieser Antinomien jedenfalls eine unmögliche.

---

[1]) Beiträge zur Geschichte der gr. Philosophie S. 45 ff.

[2]) Desgl., wie sich die hier entwickelte Ansicht zu der von PEIPERS (Ontol. Platon. 399 f.) verhält, der (wie APELT) die Dialektik des zweiten Teils durchweg als ein Probestück eleatischer Methode gelten lässt, dabei aber der Thatsache Rechnung zu tragen sucht, dass vermittelst derselben vielfach doch unverkennbar platonische Sätze deduziert werden.

[3]) a. a. O. S. 4 f.

Die formal-logischen Sätze, worauf APELT diese Ansicht gründet, sind an sich natürlich unanfechtbar. Der eigentliche logische Sachverhalt aber betreffs der vier Antinomien stellt sich nach dem früher (S. 10 f.) Erörterten auch an der Hand der Einsicht in das Wesen und die Konsequenz des kontradiktorischen Verhältnisses der Urteile anders, und zwar folgendermassen.

Das zweite Glied der ersten Antinomie und das erste der zweiten (Ib und IIa) bringen beide den Satz zum Ausdruck:

> „Wenn das Eins und das Sein, bezw. die Ideen beider als in realer Beziehung zu einander stehend gesetzt werden, so ergiebt sich eine Reihe positiver Bestimmungen sowohl für das Eins selbst wie auch für die ‚Andern' oder die Vielheit."

Demgegenüber sagen das erste Glied der ersten und das zweite der zweiten Antinomie (Ia und IIb):

> „Wenn das Eins nicht in Beziehung zum Sein gefasst wird, so findet überhaupt keine Erkenntnis weder vom ‚Eins' noch von den ‚Andern' statt."

Weiter besagen das erste Glied der dritten, sowie das erste der vierten Antinomie (IIIa und IVa) gemeinsam:

> „Das Eins als nichtseiend im Sinne des θάτερον (s. ob. S. 12) gefasst, ergiebt bei seiner dialektischen Behandlung positive Bestimmungen sowohl für das ‚Eins', wie auch für die ‚Andern'."

Dem wieder gegenüber bekundet das zweite Glied sowohl der dritten, wie der vierten Antinomie (IIIb und IVb):

> „Das Eins als nichtseiend im absoluten Sinne genommen hebt die Möglichkeit der Erkenntnis sowohl für das ‚Eins', wie für die ‚Andern' auf."

Die kontradiktorischen Gegensätze, die hier vorliegen, sind demnach diese:

A. α. Das Eins steht in Beziehung zum Sein (Ib, IIa);
β. Das Eins steht nicht in Beziehung zum Sein (Ia, IIb).

Hiervon kann (und soll, nach PLATON) nur ein Satz wahr sein, nämlich der erste, sofern an der Möglichkeit der Erkenntnis festgehalten wird.

B. α. Das Nichtsein des Eins ist ein absolutes (IIIb, IVb).
β. Das Nichtsein des Eins ist kein absolutes (IIIa, IVa).

Hiervon kann und soll ebenfalls nur ein Satz wahr sein, und zwar der zweite, unter derselben Voraussetzung.

Eine logische Unmöglichkeit, wie sie APELT in Rücksicht auf das Wesen des Kontradiktorischen herausfindet, tritt somit in der Antinomien-Entwickelung nicht heraus. —

b) Eine besondere Schwierigkeit für die Auffassung und Würdigung des zweiten Teils erwächst aus dem Vorhandensein der zahlreichen Ungenauigkeiten und Fehlschlüsse, die sich in den Deduktionsreihen der vier Antinomien vom Standpunkte der heutigen, vielfach auch schon der antiken, d. h. aristotelischen und stellenweise sogar der platonischen Logik nachweisen lassen. Sie sind von O. APELT[1]) und PEIPERS[2]) im einzelnen behandelt worden. Manches allerdings, was dem heutigen logischen Gewissen anstössig ist, konnte für PLATON, dem eine durchgebildete logische Systematik noch nicht zur Seite stand, unverfänglich erscheinen[3]). Es finden sich aber auch Folgerungen, bei denen, wie APELT[4]) gezeigt hat, der Autor sich selbst ihrer Unzulänglichkeit, ja Unstatthaftigkeit bewusst sein musste. Indessen gerade dieser Umstand scheint mir einen Fingerzeig zu geben für die rechte Art der Stellungnahme zu der Methode des zweiten Teils überhaupt, und zwar in folgender Richtung.

Aller Orten in dem Bestande der platonischen Schriften treffen wir auf Anzeichen, dass den weitreichenden spekulativen Intentionen ihres Urhebers vielfach noch keine ausgebildeten Methoden und wissenschaftlichen Unterlagen zu Gebote standen, kraft deren sie sich an der Hand von durchgebildeten konkreten Ansichten von dem Inhalte der verschiedenen Wissensgebiete her in lückenloser Durchführung begründen liessen. Es ist nachgerade anerkannt, dass wir auf diesem Sachverhalt zum guten Teile die Einfügung der mythischen Konzeptionen in den Zusammenhang der spezifisch philosophischen Untersuchungen bei PLATON zurückzuführen haben[5]).

---

[1]) A. a. O. S. 14 f.

[2]) A. a. O. S. 358 ff.

[3]) Dass es auch in PLATONS Vorlesungen über das Gute nicht an Argumenten fehlte, die vom Standpunkte der modernen Logik zum mindesten kindlich erscheinen, kann man aus den von SIMPLICIUS (a. a. O. S. 454, 28 f.) daraus überlieferten Proben erkennen; sie sind ausserdem nach Inhalt und Methode den im Parmenides gegebenen Deduktionen ganz analog.

[4]) a. a. O. 18 f. 34.

[5]) Vergl. ZELLER a. a. O. II a, 4. A. S. 581.

Was bei PLATON in der Form des Mythus ausgeführt wird, dient immer zur Begründung einer bestimmten spekulativen These, deren Inhalt als solcher für wahr gelten soll, während alle Einzelheiten der (mythisch gehaltenen) Durchführung als ein für das logisch-kritische Bewusstsein neutrales und für den Autor unverbindliches „Spiel“ auftreten, im Sinne einer von der Phantasie erzeugten Stellvertretung für den auf methodisch-wissenschaftlicher Unterlage noch nicht zu erbringenden Beweis des in Rede stehenden Satzes. Es giebt nun aber auch ausgedehnte Partien in den platonischen Schriften, die beim Eintreten der bezeichneten Sachlage eine bestimmte wissenschaftliche Form beibehalten und hinsichtlich ihres Inhalts im ganzen als bündig angesehen sein wollen, ohne deshalb auch für alle Einzelheiten unbedingte Stichhaltigkeit zu beanspruchen. Sie sind sonach in der Tendenz den Mythen verwandt, ohne die Form des Mythus zu tragen. Am einleuchtendsten tritt dieser Thatbestand im ersten Teile des Timäus heraus, worin offenkundig mythische und ebenso ausdrücklich wissenschaftliche Elemente in eigenartiger Weise gemischt sind. Der Verfasser erreicht dadurch die Wirkung, dass die Gunst der sozusagen lässlichen Beurteilung, welche für die mythischen Einzelheiten postuliert wird, auch auf die hiermit verbundenen wissenschaftlichen Bestandteile sich überträgt. Die Erörterung im ganzen soll ihre Approbation von seiten des wissenschaftlichen Bewusstseins mehr hinsichtlich desjenigen empfangen, was sie schliesslich zu erhärten bestimmt ist, als hinsichtlich dessen, was sie im einzelnen aufzustellen sich bemüht. Ein andres bezeichnendes Beispiel giebt die etymologische Partie des Kratylus. Zur methodischen Durchführung der dort vorgetragenen Ansicht über das Verhältnis der Worte zur φύσις der Dinge hätte PLATON auf ein Material von sicheren Etymologien zurückgreifen müssen, wie es ihm nach Lage der Verhältnisse im entferntesten nicht zu Gebote stand. Er macht infolgedessen aus der Not eine Tugend und schafft sich selbst auf gut Glück jene Fälle etymologischer Belege, die er von Kapitel 14 an über den Leser ausschüttet, nicht ohne stellenweise selbst mit leiser Ironie eine Hindeutung auf das Willkürliche der Einzelheiten seines Verfahrens mit anklingen zu lassen. Analog ferner verhält es sich (kurz gesagt) mit der „platonischen Zahl“ im achten Buche der Republik (3. Kapitel), desgleichen mit dem im Sophista und Staatsmann in so ausgiebiger

Weise angewandten Verfahren der Dichotomien, und nicht zum mindesten endlich mit den Leistungen der logisch-dialektischen Klappmühle im zweiten Teile unseres Dialogs. Dass sie von PLATON selbst von vornherein als ein *γυμνασθῆναι* (136 A) und ein *πραγματιώδης παιδιά* (137 B) bezeichnet werden, ist wohl als eine absichtliche Hindeutung auf den im Vorstehenden bezeichneten Charakter anzusehen.

Dass logische Willkürlichkeiten auch in anderen Dialogen gelegentlich auftreten, „ohne dass sie geradezu als im Sinne PLATONS erlaubt zu gelten haben“, erkennt APELT (S. 32) selbst an. Ich bin der Ansicht, dass PLATON der dialektischen *παιδιά* im Parmenides absichtlich etwas mehr die Zügel schiessen liess, ohne dabei wegen der Unzuverlässigkeit der einzelnen Folgerungen den Anspruch hinsichtlich der Würdigung des Ganzen aufzugeben, der dahin ging, dass vermittelst der hier aufgezeigten und geübten Methode sich die richtige und zur Sicherung der Ideenlehre erforderliche Einsicht in das Verhältnis von Einheit und Vielheit irgendwie müsse begründen lassen. —

c) WALTER RIBBECK, Über PLATONS Parmenides[1], will den Dialog dem PLATON absprechen und einem Aristoteliker zuweisen. Einen Hauptgrund für das Erstere erblickt er (S. 22) darin, dass die Art, wie im zweiten Teile die *κοινωνία τῶν γενῶν* durchgeführt erscheint, der im Sophista verlangten Methode widerspreche: der ganze Abschnitt der dritten Antinomie stehe unter der Voraussetzung, „dass das Eine (*ἕν*) nicht existiere, um dann doch aus eben dieser Nichtexistenz die Existenz desselben zu beweisen. Und dieses Eine hat ja nicht nur an Ideen, die einander entgegengesetzt sind, wie dem Sein und Nichtsein, teil, sondern auch an der ihm selber entgegengesetzten, an dem Vielen. Eben diese Gemeinschaft entgegengesetzter Ideen wird aber auch im Sophistes für unmöglich erklärt“. Diese Darstellung ist jedoch nicht zutreffend, und zwar namentlich angesichts der Stelle Soph. 257 A. PLATON führt dort aus: 1. das *ὄν*, sofern es die andern Begriffe nicht ist, d. h. insofern es mit sich selbst identisch ist, ist eine Einheit; 2. das *ὄν*, sofern sein Begriff von dem der andern verschieden ist, *ἀπέραντα τὸν ἀριθμὸν τἆλλα οὐκ ἔστιν αὖ*, d. h. es ist insofern, unbeschadet seines Seins, unendlich vielfach. Hiernach ist

[1]) Philos. Monats-Hefte XXIII, 1 f.

also das *ὄν* zugleich *μὴ ὄν*, und diesem Satze äquivalent ist der andere: das *ὄν* als *ἕν* ist, unbeschadet seiner Einheit, zugleich der Zahl nach unendlich vielfach, — ein Ergebnis, das sich mit der im zweiten Teile des Parmenides durchgeführten These vollkommen deckt.

Einen andern Grund entnimmt Ribbeck aus der Inkongruität, die nach seiner Meinung hinsichtlich des Inhalts zwischen den beiden Hauptteilen des Dialogs stattfindet. Das Thema des ganzen Gesprächs ist, wie er (S. 33) richtig sieht, enthalten in der Bemerkung des Sokrates (129 D f.), es würde ihn „verwundern", wenn jemand erst Ideen als gesondert *(χωρίς)* existierend annähme und dann doch zeigte, wie sie sich miteinander vermischen, wie nämlich das Eine „an sich" vieles und das Viele „an sich" eins sei. Ribbeck ist aber hierzu der Ansicht, der hier bezeichnete Nachweis solle im Sinne des Redenden als unmöglich hingestellt werden, und der Erweis dieser Unmöglichkeit werde im zweiten Teile dadurch geführt, dass vom Verfasser desselben (einem Aristoteliker) gleichsam ad oculos demonstriert werde, wie der hier thatsächlich angetretene Beweis seiner Möglichkeit in die „tollsten Widersprüche" hineinführe. Diese Ansicht beruht auf einem Missverständnis der bezeichneten Partie des Dialogs. Wenn Sokrates 129 BC sagt: *εἰ ὅ ἐστιν ἕν αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει, καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι*, und im gleichen Sinne ebd. E den Nachweis des *συγκεράννυσθαι* und *διακρίνεσθαι* entgegengesetzter Ideen wie *πλῆθος* und *ἕν* für eine „erstaunliche" Leistung erklärt *(ἀγαίμην ἂν θαυμαστῶς)* so soll sein Ausdruck der Verwunderung nicht die Bedeutung eines Kopfschüttelns haben, sondern die seiner Hochachtung. Der Verfasser des Dialogs will durch jene Äusserungen des Sokrates den betreffenden Nachweis als möglich und notwendig bezeichnen. Dies ergiebt sich noch besonders einleuchtend aus der parallelen Partie für dieses Thema im Philebus (14 C f.), deren Vergleichung überhaupt für das Verständnis jener Stelle im Parmenides und von da aus für die Beurteilung des ganzen Dialogs von Erheblichkeit ist. Das Problem, um das es sich an beiden Orten handelt, betrifft das Verhältnis des *ἕν* und der *πολλά* (bezw. *ἄλλα*) und liegt in der Frage, wie das Eins als solches zugleich eine Vielheit sein könne. Diese Frage wird im Philebus gerade so wie in der bezeichneten Äusserung des Sokrates im Parmenides (129 D) als ein *θαυμαστόν* hingestellt.

Es wird ferner dort wie hier eine bestimmte Fassung des in Rede stehenden Problems, die des *θαυμάζειν* wenig oder gar nicht würdig sei, von einer andern, an der es ganz am richtigen Platze ist, unterschieden. Jene erstere — auch hierin stimmen beide Partieen überein — besteht darin, dass man ein beliebiges Einzelding zugleich als eine Vielheit (d. h. als ein Aggregat) von Teilen oder Eigenschaften aufzeigt; die andere dagegen tritt auf in der dialektischen Begründung, dass eine Idee unbeschadet ihrer Einheit sich inhaltlich in eine Vielheit von Begriffen entwickeln lasse (Phil. 15 B: *πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν . . . ὅμως μὴ εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην*[1]). Dabei wird dann nur im Philebus (16 D) zu dem, was im Parmenides darüber ausgeführt ist, noch hinzuverlangt, man solle nicht nur zeigen, *τὸ ἓν ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι*, sondern auch *ὁπόσα*, — eine Forderung übrigens, der auch der zweite Teil des Parmenides in Entwickelungen wie Kap. 13—20 ausdrücklich Genüge leistet. Die bezeichnete Aufgabe selbst (Aufweisung des *ἓν* oder der Idee als zugleich *μὴ ἓν* oder *πολλά*) wird nun aber nicht etwa als unlösbar, sondern nur als schwierig (15 B), aber dessenungeachtet als erforderlich hingestellt, wie denn auch der Philebus nachher in seiner Weise (nämlich durch die Erörterungen über das *ἄπειρον, πέρας* und die *αἰτία τῆς συμμίξεως* dieser beiden, von p. 23 C an) diese Lösung an die Hand nimmt. Die ganze Erörterung im Philebus (Kap. 5, 14 C f.) zeigt übrigens in der Art, wie sie das Problem berührt, deutlich genug, dass sie sich an Leser richtet, welche die bestimmtere und ausgeführtere Umschreibung desselben im Parmenides (Kap. 3 nebst der im zweiten Teile gegebenen Durchführung des hier angeschlagenen Themas) bereits vor Augen hatten. Vergl. 14 D: *σὺ μέν, ὦ Πρώταρχε, εἴρηκας τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμαστῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά, συγκεχωρημένα δὲ . . . ὑπὸ πάντων ἤδη*

[1]) BADHAM z. d. St. hat richtig gesehen, dass in den Worten des überlieferten Textes *ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην* zu dem *εἶναι* ein *μή* ausgefallen ist. Die Hinzufügung desselben ist notwendig, weil erst dadurch 1. das *ὅμως* einen Sinn bekommt und 2. der logische Gedankenzusammenhang zwischen den bisherigen Worten und dem, was von *μετὰ δὲ τοῦτ' κτλ.* darauf folgt, hergestellt wird. Der Ausfall des *μή* in den Handschriften ist übrigens vielleicht daraus zu erklären, dass es (nicht vor *εἶναι*, sondern) vor *μίαν* stand. Dies scheint sich auch mit Rücksicht auf die Stellung von *βεβαιότατα* zu empfehlen: es sei zu zeigen, wie die Idee unbeschadet ihrer Einheit doch zugleich „unzweifelhaft *(βεβαιότατα)* als ein Nicht-Eins *(μὴ μίαν)* gesetzt werden könne und müsse".

μὴ δεῖν τῶν τοιούτων ἅπτεσθαι κτλ.; sodann die eben besprochene Rekapitulation des Parmenides-Themas 15 B; ferner ebd. C: *ΠΡΩ. καὶ πάντας τοίνυν ἡμᾶς ὑπόλαβε συγχωρεῖν σοι τούσδε τὰ τοιαῦτα.*

Immanuel Kant
und
Alexander von Humboldt.

Eine Rechtfertigung Kants und eine historische Richtigstellung.

Von

P. von Lind.

(Schluss.)

IX.

Kant und seine Kometenhypothese.

Nicht weniger hypothetisch, wie so vieles unter dem Vorhergehenden, ist KANTS Ansicht über das Wesen der Kometen gemeint. Bei dem zu KANTS Zeiten sehr beschränktem Stande der Kometographie konnte der vorsichtige KANT gar nicht anders urteilen, wie er that. v. HUMBOLDT glaubte indessen, es hier wieder mit der unumstösslichen Mauer von apodiktischer Gewissheit, ja, mit dogmatisch fest gewurzelter Ansicht bei KANT zu thun zu haben, eine vermeintliche Gewissheit, deren Vermeintlichkeit allein den scharfen und herben Ton, wenn auch nicht zu entschuldigen, so doch einigermassen zu erklären vermag, welchen v. HUMBOLDT auch hier wieder gegen KANT anschlagen zu müssen glaubt. Die Stelle im Kosmos lautet:

„Als noch nicht durch ENCKE unser Sonnensystem mit inneren, von den Planetenbahnen eingeschlossenen Kometen kurzer Umlaufszeit bereichert war, leiteten dogmatische, auf falsche Analogien gegründete Träume[1]) über die mit dem Abstande von der Sonne gesetzlich zunehmende Excentricität, Grösse und Undichtigkeit der Planeten auf die Ansicht, dass man jen-

[1]) Man kann schon hier mutmassen, dass diese „Träume" auf niemand anders wie auf KANT gemünzt sind, wie das folgende sogleich zeigt.

seits des Saturn excentrische, planetarische Weltkörper[1]) von ungeheurem Volumen entdecken werde, ‚welche[2]) Mittelstufen zwischen Planeten und Kometen bilden; ja, dass der letzte, äusserste Planet schon ein Komet genannt zu werden verdiene, weil er vielleicht die Bahn des ihm nächsten, vorletzten Planeten, des Saturn durchschneide[3])‘.“

„Eine solche Ansicht der Verkettung der Gestalten im Weltbau, analog der oft gemissbrauchten Lehre von dem Übergange in den organischen Wesen, teilte Immanuel Kant, einer der grössten Geister des achtzehnten Jahrhunderts. Zu zwei Epochen 26 und 91 Jahre, nachdem die ‚Naturgeschichte des Himmels‘ von dem Königsberger Philosophen dem grossen Friedrich zugeeignet ward, sind Uranus und Neptun von William Herschel und Galle aufgefunden worden, aber beide Planeten haben eine geringere Excentricität als Saturn, ja, wenn die des letzteren 0,056 ist, so besitzt dagegen der äusserste aller uns jetzt bekannten Planeten, Neptun, die Excentricität 0,008, fast der sonnennahen Venus (0,006) gleich. Uranus und Neptun zeigen dazu nichts von den verkündigten[4]) kometischen Eigenschaften[5]).

Ehe wir dem Inhalte kritisch näher treten, werfen wir einen Blick auf das Äussere und auf v. Humboldts Ausdrucksweise.

Jeden unparteiischen Beurteiler muss die spöttische Art und Weise auffallen, mit welcher hier Kants Ansichten einfach als „dogmatische Träume“ bezeichnet werden, welchen die damalige Zeit und mit ihr einer der grössten Geister Immanuel Kant anhing, natürlich kaum zum Lobe dieses grossen Geistes. Neben Kants nach v. Humboldts Ansicht ganz verkehrter Ansicht über die Verkettung des Weltbaues nennt v. Humboldt die oft gemissbrauchte Lehre von dem Übergange bei organischen Wesen und findet zwischen beiden eine Analogie. Worin besteht diese? Und wenn sie bestünde, sagt Kant etwa, dass sie ihn hier geleitet habe? Wie subjektiv diese Mutmassung v. Humboldts ist, und wie

[1]) Hiesse richtiger: „planetarische Weltkörper mit grösserer Excentricität“. — Anm. d. Verf.

[2]) Hiermit führt v. Humboldt den Kantischen Text an.

[3]) Hier folgt in einer Anmerkung der Kantische Text etwas ausführlicher.

[4]) d. h. von Kant verkündigten. Anm. d. Verf.

[5]) Kosmos Bd. III. S. 557 und 558.

wenig notwendig eine solche Analogie ist, das beweist am besten die Gegenwart, welche nicht völlig auf KANTS Kometentheorie fusst und zum Teil wenigstens, d. h. soweit sie Anhänger DARWINS ist, einem allmählichen Übergange in organische Wesen mit DARWIN nichts in den Weg stellt[1]). Diese Übergangstheorie bewog KANT auch durchaus nicht zu seiner Kometentheorie. Der Grund war ein ganz anderer als von HUMBOLDT meint: Was nämlich zunächst KANT dazu bewog, jenseits des Saturn eine Zunahme der Excentricität zu vermuten, das war die auffallende Excentricität von Merkur und Mars. Diese bestünde als Ausnahme, wie KANT meinte, denn im allgemeinen nähme seiner Ansicht nach die Excentricität mit den Entfernungen von der Sonne zu, was Venus, Jupiter und Saturn bewiesen.

v. HUMBOLDT begnügt sich indessen nicht damit, die spöttische Bemerkung zu machen, dass unglaublicher Weise einer der grössten Geister des achtzehnten Jahrhunderts solchem Irrtum ergeben war, obwohl dieser begreifliche Irrtum wohl keinen Spott, sondern eine sachliche Berichtigung verdient hätte, nein, v. HUMBOLDT citiert in Ergänzung des Gesagten noch den Kantischen Text selbst, der seiner Angabe nach lautet:

„Vermittelst einer Reihe von Zwischengliedern", sagt IMMANUEL KANT, „werden jenseits des Saturn sich die letzten Planeten nach und nach in Kometen verwandeln und so die letztere Gattung mit der ersteren zusammenhängen. Das Gesetz, nach welchem die Excentricität der Planetenkreise sich im Verhältnis ihres Abstandes von der Sonne verhält, unterstützt diese Vermutung. Die Excentricität nimmt mit dem Abstande zu, und die entfernteren Planeten kommen dadurch der Bestimmung der Kometen näher. — Auch durch die Grösse der planetarischen Massen, die mit der Entfernung (von der Sonne) zunehmen, wird unsere Theorie von der mechanischen Bildung der Himmelskörper klärlich erwiesen." KANT, Naturgesch. des Himmels (1755) in den sämtlichen Werken T. VI. S. 88 und 195. Im Anfang des fünften Hauptstückes wird (S. 131) von der früheren kometenähnlichen Natur gesprochen, welche Saturn abgelegt habe[2])."

---

[1]) Der Verf. dieser Schrift erklärt sich mit DARWIN durchaus nicht einverstanden.

[2]) Kosmos Bd. III S. 575.

Als wir obiges Citat aus Kant lasen, war unser erster Gedanke: so kann KANT gar nicht geschrieben haben, aus dem einfachen Grunde nicht, weil es gar nicht KANTS Styl ist. Diese Vermutung wurde völlig bestätigt, denn beim Aufschlagen des Kantischen Textes zeigte sich, dass v. HUMBOLDT nicht nur ganz beliebig zusammengestellt, sondern sogar weit mehr als die Hälfte des Kantischen Textes ausgelassen hat. Die bedenklichen Folgen, welche hieraus notwendigerweise entstehen müssen, sollen alsdann betrachtet werden; zunächst indes gilt es, den Kantischen Text im Original festzustellen. Er lautet:

„Und sollten nicht noch andere mehr, durch eine Annäherung ihrer Bestimmungen, vermittelst einer Reihe von Zwischengliedern, die Planeten nach und nach in Kometen verwandeln und die letztere Gattung mit der ersteren zusammenhängen?

Das Gesetz, nach welchem die Excentricität der Planetenkreise sich in Gegenhaltung ihres Abstandes von der Sonne verhält, unterstützt diese Vermutung. Die Excentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit demselben Abstande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Bestimmung der Kometen näher[1]).

Es ist also zu vermuten, dass es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch excentrischer und dadurch also jenen noch näher verwandt, vermittelst einer beständigen Leiter die Planeten endlich zu Kometen machen. Die Excentricität ist bei der Venus $^1/_{126}$ von der halben Axe ihres elliptischen Kreises; bei der Erde $^1/_{58}$, bei Jupiter $^1/_{28}$ und beim Saturn $^1/_{17}$ derselben; sie nimmt also augenscheinlich mit den Entfernungen zu. Es ist wahr, Merkur und Mars nehmen sich durch ihre viel grössere Excentricität, als das Mass ihres Abstandes von der Sonne es erlaubt, von diesem Gesetze aus; aber wir werden im folgenden belehrt werden, dass eben dieselbe Ursache, weswegen einigen Planeten bei ihrer Bildung eine kleinere Masse zu teil worden, auch die Ermangelung des zum Zirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Excentricität nach sich gezogen, folglich sie in beiden Stücken unvollständig gelassen hat.

Ist es diesem zufolge nicht wahrscheinlich, dass die Abnahme der Excentricität der über dem Saturn zunächst

[1]) Alles Folgende fehlt bei v. HUMBOLDT.

befindlichen Himmelskörper ungefähr ebenso gemässigt als in den untern sei, und dass die Planeten durch minder plötzliche Abfälle mit dem Geschlechte der Kometen verwandt sind; denn es ist gewiss, dass eben diese Excentricität den wesentlichen Unterschied zwischen den Kometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunstkugeln nur deren Folge sind; ingleichen, dass eben die Ursache, welche es auch immerhin sein mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen erteilt hat, bei grösseren Entfernungen nicht allein schwächer gewesen, den Drehungsschwung der Senkungskraft gleich zu machen und dadurch die Bewegungen excentrisch gelassen hat, sondern auch eben deswegen weniger vermögend gewesen, die Kreise dieser Kugeln auf eine gemeinschaftliche Fläche, auf welcher sich die unteren bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausschweifung der Kometen nach allen Gegenden veranlasst hat?"

Man würde nach dieser Vermutung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über dem Saturn zu hoffen haben, die excentrischer als dieser und also der kometischen Eigenschaft näher sein würden; aber eben daher würde man sie nur eine kurze Zeit, nämlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umstand zusammt dem geringen Masse der Annäherung und der Schwäche des Lichts die Entdeckung desselben bisher verhindert haben, und Aufs künftige schwer machen müssen.

Der letzte Planet und erste Komet würde, wenn es so beliebte, derjenige können genannt werden, dessen Excentricität so gross wäre, dass er in seiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächsten Planeten, vielleicht also des Saturn, durchschnitte [1])."

Ein Vergleich zwischen demjenigen, was von HUMBOLDT als Kantischen Text angeführt hat, und demjenigen, was KANT wirklich gesagt hat, zeigt also, wie schon bemerkt zunächst, dass v. HUMBOLDT weit mehr als die Hälfte, ja nahezu zwei Drittel des Kantischen Textes ausgelassen hat, ferner dass dasjenige, was von dem Kantischen Texte beibehalten wurde, gänzlich verstümmelt

---

[1]) KANT, „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels." (ROSENKRANZ) Bd. VI, S. 88 und 89. KEHRBACH. S. 44 und 45.

wiedergegeben worden ist. Diese Thatsache hat natürlich ihre unausbleiblichen Folgen, denn erstlich wird der Kern- und Grundgedanke KANTS selbst lädiert, und zweitens wird das Wie, d. h. wie dieser Grundgedanke entwickelt wird, gänzlich verändert. Wenn man einen Schriftsteller zum Beleg anführt, so ist es Pflicht, ihn vollständig und wörtlich genau zu citieren. Dies Axiom bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Ja, wenn es sich nur um einen Beleg handelte rein sachlicher Art, und selbst dann wäre eine willkürliche Abänderung eines Citats weder zu rechtfertigen, noch je zu billigen. Davon ist indessen nicht die Rede, denn v. HUMBOLDT benutzt dies Kantische Citat, nicht um KANT allein eines Irrtums zu zeihen — und darin bestünde die Sachlichkeit — sondern er verwendet das Kantische Material, um daraus einen scharfen, spöttischen Angriff auf KANTS „dogmatische Träume", zu prägen, welche sich auf einer „falschen", „oft gemissbrauchten Analogienlehre" gründeten. Ist das, was der grosse KANT so bescheiden als Hypothese äussert, etwa dogmatisch? Kann eine Hypothese je dogmatisch sein? Ist das, was KANT unter grösster Klarheit und Genauigkeit folgerechten Denkens entwickelt, ein „Traum"? Und wo ist denn die „Analogie" hier, welche KANT irregeleitet hat? Wo erwähnt KANT hier in seiner „Naturgeschichte des Himmels", dass ihm eine solche Analogie vorgeschwebt habe? Wahrlich hier könnte man v. HUMBOLDTS Ansicht, wenn man das Sprichwort: „Aug um Aug und Zahn um Zahn" wahrmachen wollte, mit Recht einen „Traum" nennen. Und nun zum Wie des Kantischen Gedankens: KANT bezeichnet seine Ansicht, welche er durch die von ihm aus der planetarischen Bewegung abgeleiteten zunehmenden Excentricität folgert, als eine Vermutung. „Es ist also zu vermuten, sagt KANT, „dass es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, die excentrischer als dieser sind, und der letzte Planet und erste Komet würde, wenn es so beliebte, derjenige können genannt werden, dessen Excentricität so gross wäre, dass er in seiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächsten Planeten, vielleicht also des Saturn durchschnitte." So KANT. Dies unterscheidet sich indessen alles wesentlich von der seitens v. HUMBOLDT hieraus geprägten Münze der apodiktisch-dogmatischen Gewissheit. Es handelt sich also bei allem, was KANT hier aufstellt, um eine reine Hypothese, eine Hypothese, welche

in manchen Dingen in bewundernswerter Weise das Richtige vorhersagte, andererseits zu viel sagte. Bewundernswert ist KANTS Hypothese, in ihrer Vermutung, dass jenseits des Saturn noch Planeten existierten, eine Vermutung, welche sowohl durch die Entdeckung des Hauptplaneten Uranus seitens WILLIAM HERSCHEL am 13. März 1781 und mehr als 60 Jahre später durch den von GALLE am 23. September 1846 entdeckten Neptun auf das Glänzendste bestätigt wurde. Ganz allein unrichtig an der Kantischen Meinung — eine Unrichtigkeit, welche durch jene divinatorische Behauptung gänzlich wieder aufgehoben wird, — ist der Umstand, dass die Planeten jenseits des Saturn eine grössere Excentricität besässen. Aber diese allerdings unrichtige Meinung KANTS darf sachlicher und gerechter Weise durchaus nicht als „Traum" bezeichnet werden. Es giebt nämlich zwei verschiedenartige Irrtümer, d. h. zwei Klassen solcher: die einen entstehen aus Über- die andern aus Unterschätzung einer Sache. KANT überschätzte das Streben der Natur nach Einheit, hierbei geleitet, nicht durch „Träume", nicht durch „Dogma", nicht durch „Analogie", nein, durch eine Reihe logischer Schlüsse, basierend auf der zunehmenden Excentricität, wie er sie an allen Hauptplaneten mit Ausnahme von Merkur und Mars wahrnahm. Dies die sachliche Erklärung. Sodann aber ist vor allem zu bemerken, dass die Kometenfrage eine überaus schwierige Frage ist, ja, ein eigensinniges Rätsel, welches sich auch der modernen Astronomie noch nicht völlig enthüllt hat. Schon diese Thatsache verbietet es, irgend welche wissenschaftliche Erklärungsversuche der Kometen als „Träume" ohne weiteres zu bezeichnen, wenn man nicht etwas anderes, z. B. irgend ein positives besseres Ergebnis an Stelle der „Träume" setzen kann. Wie verkehrt dies besonders dem einen Teil der Kantischen Gedanken gegenüber ist, das beweist die Thatsache, die hochbedeutsame Thatsache, dass eben dieser Kantische Gedanke von einer Verwandtschaft zwischen Planeten und Kometen mit allem Eifer von einem englischen Gelehrten wieder aufgegriffen wurde. Dies war kein geringerer als STEPHEN ALEXANDER, Professor der Astronomie des College of New-Jersey. Dass dies ein bedeutender Kenner war, erhellt aus zweierlei, 1. daraus, dass v. HUMBOLDT ihn mehrfach erwähnt, 2. daraus, dass v. HUMBOLDT den Forschungen dieses Mannes nicht zu wider-

sprechen wagt, andererseits ein Beweis dafür, welch schweres Gewicht v. HUMBOLDT auf die Meinung gerade dieses Gelehrten legte. Berufen wir uns also im folgenden auf STEPHEN ALEXANDER, so berufen wir uns im Grunde auf v. HUMBOLDT, was insofern interessant ist, als erstlich daraus folgt, dass KANTS Meinung über die Kometen denn doch gar nicht so abgeschmackt gewesen sein kann, zweitens aber und vor allem das Schauspiel bietet, wie ALEXANDER v. HUMBOLDT mit seiner eigenen Waffe geschlagen wird. v. HUMBOLDT sagt:

„Als in der uns näheren Zeit allmählich (seit 1819) fünf innere Kometen dem von ENCKE folgten und gleichsam eine eigene Gruppe bildeten, deren halbe grosse Axe der von den Kleinen Planeten der Mehrzahl nach ähnlich ist, wurde die Frage aufgeworfen: ob die Gruppe der inneren Kometen nicht ursprünglich ebenso einen einzigen Weltkörper bildete, wie nach der Hypothese von OLBERS die Kleinen Planeten; ob der grosse Komet sich nicht durch Einwirkung des Mars in mehrere geteilt habe, wie eine solche Teilung als Bipartion gleichsam unter den Augen der Beobachter im Jahre 1846 bei der letzten Wiederkehr des inneren Kometen von BIELA vorgegangen ist[1]).

Gewisse Ähnlichkeiten der Elemente haben den Professor STEPHEN ALEXANDER (von dem College of New-Jersey) zu Untersuchungen veranlasst[2]) über die Möglichkeit eines gemeinsamen Ursprungs der Asteroïden zwischen Mars und Jupiter mit einigen oder gar allen Kometen. Auf die Gründe der Analogie, welche von den Nebelhüllen

[1]) Der BIELAsche oder, wie man auch sagt, der GAMBART-BIELAsche innere Komet ist zuerst am 8. März 1772 von MONTAIGNE, dann von PONS am 10. November 1805. danach am 27. Februar 1826 zu Josephstadt in Böhmen von Herrn v. BIELA und am 9. März zu Marseille von GAMBART gesehen. Der frühere Wiederentdecker des Kometen von 1772 ist zweifelsohne BIELA und nicht GAMBART; dagegen hat aber der letztere (Arago im Annuaire von 1832 p. 184 und in den Comptes rendus T. III. 1836 p. 415) früher als BIELA und fast zugleich mit CLAUSEN die elliptischen Elemente bestimmt. Die erste vorausberechnete Wiederkehr des Bielaschen Kometen ward im Oktober und November 1832 von HENDERSON am Vorgebirge der guten Hoffnung beobachtet. Die schon erwähnte wundersame Verdoppelung des BIELAschen Kometen durch Teilung erfolgte bei seiner elften Wiederkehr seit 1772, am Ende des Jahres 1845. (Siehe GALLE bei OLBERS S. 214, 218. 224. 227 und 232.) Kosmos Bd. III. S. 583 und 584.

[2]) Hier folgt eine Anmerkung, welche im folgenden betrachtet werden wird

der Asteroïden hergenommen sind, muss nach allen genaueren, neueren Beobachtungen Verzicht geleistet werden. Die Bahnen der Kleinen Planeten sind zwar auch einander nicht parallel, sie bieten in der Pallas allerdings die Erscheinung einer übergrossen Neigung der Bahn dar; aber bei allem Mangel des Parallelismus unter ihren eigenen Bahnen durchschneiden sie doch nicht kometenartig irgend eine der Bahnen der grossen alten d. h. früher entdeckten Planeten[1]). Dieser bei jeglicher Annahme einer primitiven Wurfrichtung und Wurfgeschwindigkeit überaus wesentliche Umstand scheint ausser der Verschiedenheit in physischer Konstitution der inneren Kometen und der ganz dunstlosen Kleinen Planeten die Gleichheit der Entstehung beider Arten von Weltkörpern sehr unwahrscheinlich zu machen. Auch hat LAPLACE in seiner Theorie planetarischer Genesis aus um die Sonne kreisenden Dunstringen, in welchen sich die Materie um Kerne ballt, die Kometen ganz von den Planeten trennen zu müssen geglaubt[2]).

Wie man sieht, nahm STEPHEN ALEXANDER einen gemeinsamen Ursprung der Kleinen Planeten und der Kometen an. Damit ist der scharfe Vorwurf gegen KANT zum Teil entkräftet. Es war wahrlich kein „dogmatischer Traum", wenn ihn STEPHEN ALEXANDER wiederholen konnte. Selbst wenn v. HUMBOLDT schliesslich folgert: „Aber bei allem Mangel des Parallelismus unter ihren eigenen Bahnen durchschneiden sie doch nicht kometenartig irgend eine der Bahnen der Hauptplaneten" und damit nochmals direkte Stellung gegen KANT nimmt, so hat v. HUMBOLDT nach STEPHEN ALEXANDERS Äusserung kein Recht mehr, in solcher Weise eine wohlbegründete Ansicht KANTS zu tadeln, wenigstens müsste gerechter Weise auch ST. ALEXANDER ein Vorwurf gemacht werden. Es ist überhaupt ganz unfasslich, weshalb sich v. HUMBOLDT gegen diesen Kantischen Gedanken wendet. Es gehört ja doch zur bekannten Eigentümlichkeit der Kometen, dass sie die Planetenkreise durchschneiden. Und was den Tadel gegen ST. ALEXANDER betrifft, so ist v. HUMBOLDT hiervon weit entfernt, ja anstatt ALEXANDERS Ansicht gleichfalls als „Traum" abzuweisen, ist er sehr zurückhaltend mit seiner eigenen offenbar nicht übereinstimmenden Meinung und verweilt umständlich bei

[1]) Hiermit nimmt v. HUMBOLDT wieder direkt gegen KANT Stellung.

[2]) Kosmos Bd. III S. 558 und 559.

ALEXANDER, indem er noch obendrein in einer Anmerkung den Titel und Inhalt zum Teil des Alexanderschen Werkes angiebt. Der Titel lautet: „On the similarity of arrangement of the Asteroïds and the Comets of short period, and the possibility of their common origin". Zu deutsch: „Über die Ähnlichkeit (Gleichartigkeit) der Einrichtung der Asteroïden und der Kometen kurzer Periode, und über die Möglichkeit ihres gemeinsamen Ursprungs[1])".

Wie man sieht, decken sich KANT und ALEXANDER fast vollständig in diesem Teil ihrer Behauptung. Wenn v. HUMBOLDT sich schliesslich, wie wir oben sahen, auf LAPLACE beruft, welcher Planeten und Kometen ganz getrennt habe, so kann dies für v. HUMBOLDT nicht massgebend sein, wie wir sogleich sehen werden. Zunächst ist zu bemerken, dass man thatsächlich nicht mit Unrecht von einer KANT-LAPLACEschen Theorie spricht, wie man ganz neuerdings seltsamer Weise hat darthun wollen. Die enorme Bedeutung von KANTS „Allgemeiner Naturgeschichte etc." besteht eben darin, dass KANT ein eigenes System aufstellte, welches nicht nur durch HERSCHEL, sondern auch durch LAPLACE bestätigt wurde. Wenn auch LAPLACE die Kantische Kosmogonie zuversichtlich fortgeführt hat, indem er ein ganz neues Prinzip, nämlich das der Ringbildung, entfaltete und an Stelle des Kantischen Chaos vielmehr die Atmosphäre der Sonne setzte, so ist der Ausdruck KANT-LAPLACEsche Theorie doch noch durchaus nicht antiquiert. KANT und LAPLACE haben ausserordentlich enge Berührungspunkte, und während v. HUMBOLDT dem letzteren alle nur erdenkliche Ehrfurcht entgegenbringt, thut er KANT gegenüber, dem Vater derselben Gedanken geflissentlich das Gegenteil. Um jene v. Humboldtsche Stütze auf LAPLACE zu entkräften, so mag zunächst also auf die Identität der Ansichten KANTS und LAPLACES hingewiesen werden, so weit natürlich LAPLACE, wie gesagt, nicht dasjenige weiterführte, was KANT begonnen hatte. Die intimen Berührungspunkte zwischen KANT und LAPLACE sind, um nur eins, nämlich die Ursache der primitiven Bewegung im Planetensysteme herauszugreifen, folgende:

1. Die Bewegungen der Planeten in einerlei Sinn und nahezu in der gleichen Ebene. 2. Gleiche Bewegungen der Planeten und Trabanten. 3. Die Axendrehung aller dieser Körper und der Sonne

[1]) Ebendaselbst S. 575.

in demselben Sinne und in wenig verschiedenen Ebenen. 4. Die geringe Excentricität der Bahnen der Planeten und ihrer Trabanten. 5. Die grosse Excentricität der Kometenbahnen. Gleichwohl oder vielleicht eben deshalb unterscheidet LAPLACE systematisch Planeten und Kometen; seiner Meinung nach sind — und hier weichen KANT und LAPLACE von einander ab — Kometen nichts anderes als irrende Nebelsterne. Wenn wir oben behaupteten, dass v. HUMBOLDT nicht das Recht habe, sich gegen KANT auf LAPLACE zu berufen, so geschah dies deshalb, weil v. HUMBOLDT an anderer Stelle über die Laplacesche Kometenansicht folgendes äussert: „Der Laplaceschen speciellen Ansicht von den Kometen als wandernder Nebelflecken (petites nébuleuses errantes de systèmes en systèmes solaires) stehen die Fortschritte, welche seit dem Tode des grossen Mannes[1]) in der Auflöslichkeit so vieler Nebelflecken in gedrängte Sternhaufen gemacht worden sind, mannigfach entgegen; auch der Umstand (nämlich: steht entgegen. Anm. d. Verf.), dass die Kometen einen Anteil von zurückgeworfenem polarisierten Lichte haben, welcher den selbstleuchtenden Weltkörpern mangelt[2])."

Dies ist der Grund, weshalb v. HUMBOLDT sich gegen KANT nicht auf LAPLACE berufen kann, dessen Meinung in ein und derselben Sache er verwirft und anerkennt, wie er will. Die Bedenklichkeit solchen Beweisverfahrens, wollen wir nicht weiter erörtern, obgleich solches Verfahren ausserordentlich charakteristisch ist für den Beweisenden. Dass der gegen Kant von v. HUMBOLDT erhobene Vorwurf eine Frage ist, die denn demnach doch nicht so leicht zu lösen ist, kann schon hier geschlossen werden. Ebensowenig wird die Frage als gelöst und beantwortet betrachtet werden können, wenn v. HUMBOLDT nochmals auf den schon erwähnten STEPHEN ALEXANDER zurückkommen zu müssen glaubt, indem er bemerkt:

„Die Entstehung eines neuen planetarischen Weltkörpers durch Teilung[3]) regt natürlich die Frage an, ob in der Unzahl

---

[1]) Man beachte hier das Lob, obgleich v. HUMBOLDT LAPLACES Meinung hier nicht teilt. Für den Tadel gegen KANT ist dies sehr charakteristisch, wie schon oben bemerkt.

[2]) Ebendaselbst S. 584.

[3]) Wie bei dem Kometen von BIELA nämlich, meint v. HUMBOLDT. Anmerkung des Verf.

um die Sonne kreisender Kometen nicht mehrere durch inneren, ähnlichen Prozess entstanden sind oder doch noch täglich entstehen? Ob sie durch Retardation, d. h. ungleiche Geschwindigkeit im Verlaufe und ungleiche Wirkung der Störungen nicht auf verschiedene Bahnen geraten können. In einer schon früher berührten Abhandlung von STEPHEN ALEXANDER ist versucht worden, die Genesis der gesamten inneren Kometen durch die Annahme einer solchen, wohl nicht genugsam begründeten Hypothese zu erklären[1])."

Man sieht hier, dass v. HUMBOLDT einen direkten Widerspruch den Behauptungen STEPHEN ALEXANDERS nicht entgegenzusetzen wagt. Von einem zu rechtfertigenden Tadel v. HUMBOLDTS gegen KANT wegen dessen Kometentheorie könnte bei der Schwierigkeit der Frage, zu deren Lösung wir selbst am Schlusse nicht ganz hingelangen können, wohl niemand mehr die Hand bieten. Noch weniger entschieden wagt v. HUMBOLDT sich zu äussern, wenn er ein drittes Mal auf STEPHEN ALEXANDER und dessen Ansicht über den gemeinsamen Ursprung von Planeten und Kometen zu sprechen kommt. Diese bedeutsame Stelle lautet:

„Alle bisher entdeckten inneren Kometen haben, wie die Haupt- und Nebenplaneten, eine direkte oder rechtläufige Bewegung von West nach Ost fortschreitend. Sir JOHN HERSCHEL hat auf die grössere Seltenheit rückläufiger Bewegung bei Kometen von geringer Neigung gegen die Ekliptik aufmerksam gemacht. Diese entgegengesetzte Richtung der Bewegung, welche nur bei einer gewissen Klasse planetarischer Körper vorkommt, ist in Hinsicht auf die sehr allgemein herrschende Meinung über die Entstehung der zu einem System gehörenden Weltkörper und über die primitive Stoss- und Wurfkraft von grosser Wichtigkeit. Sie zeigt uns die Kometenwelt, wenngleich auch in weitester Ferne, der Anziehung des Centralkörpers unterworfen, doch in grösserer Individualität und Unabhängigkeit. Eine solche Betrachtung — und hiermit gelangt v. HUMBOLDT wieder zu STEPHEN ALEXANDERS Ansicht — hat zu der Idee verleitet, die Kometen für älter als alle Planeten, gleichsam für Urformen der sich locker ballenden Materie im Weltraume zu halten. Es fragt sich dabei unter dieser Voraussetzung, ob

[1]) Ebendaselbst S. 569 und 570.

nicht trotz der ungeheuren Entfernung des nächsten Fixsterns .... einige der Kometen nur Durchwanderer unseres Sonnensystems sind, von einer Sonne zur andern sich bewegend[1])?"

v. HUMBOLDT sagt wohlweislich „einige" Kometen. Und was ist denn mit den übrigen Kometen? Ist die Frage gelöst? Will v. HUMBOLDT selbst die Kometen als Urformen der Materie betrachten? Genau wie KANT, welcher die Kometen als „Partikel des Urstoffs" betrachtete? Und was vermag die Vermutung über die Wanderung einiger Planeten zu beweisen? Und noch dazu, wenn v. HUMBOLDT der Ansicht von Kometen als wandelnder Nebelflecke, wie LAPLACE meinte, nicht beipflichtet? Wo ist das Prinzip, das System der Erklärung? Wo ist eine Erklärung selbst? Es ist keins von alle diesem vorhanden. — Auch REUSCHLE hat in seiner vortrefflichen Arbeit: „KANT und die Naturwissenschaft" die Kometenfrage, das Kometenrätsel, nicht gelöst. REUSCHLE erkennt KANTS Kometentheorie nicht an, indem er sich auf die Rückläufigkeit der Kometen beruft und auf die von LAPLACE festgestellte Thatsache, dass die Kometen Nebelsterne sind, die „von Sonnensystem zu Sonnensystem irren und in Kondensationen der im Weltraume so reichlich zerstreuten Nebelmaterie bestehen[2])".

An anderer Stelle, in den „Neuen Fortschritten unseres kosmischen Wissens", einer sehr wertvollen Arbeit, gleichfalls in der „Deutschen Vierteljahrsschrift", begründet REUSCHLE seine Ansicht zweifellos vorteilhafter.

Mit Prüfung eben dieser hier von REUSCHLE entwickelten Begründung verbinden wir zugleich den in dieser überaus schwierigen Frage entscheidenden Standpunkt der modernen Astronomie, soweit dieser, wie bereits angedeutet, überhaupt eine Entscheidung zu bringen vermag. REUSCHLE sagt:

„An diese Thatsachen[3]) knüpfen sich aber noch Vermutungen, welche die Lösung eines der grössten Rätsel in Aussicht stellen, des Kometenrätsels, dahin lautend, dass die Kometen am Ende nichts anderes sind als Asteroïdenschwärme oder

[1]) Ebendaselbst S. 572 und 573.

[2]) REUSCHLE, „KANT und die Naturwissenschaft." S. 96.

[3]) Nämlich an die Thatsachen u. a., dass der November-Asteroïdenschwarm ganz die Natur einer Kometenbahn hat.

wenigstens mit diesen zusammen in eine Klasse von Erscheinungen gehören[1])."

Und ferner bemerkt Reuschle:

„Wie sich nun aber auch das in Aussicht gestellte Verhältnis der Asteroïden zu den Kometen in Zukunft bewähren mag, die Sternschnuppen sind jedenfalls dem speciellen Gebiet der Erdregion entrückt und gehören mit ihren kometenartigen Bahnen um die Sonne jedenfalls erst dem Sonnensystem im allgemeinen an. Wir haben sie succesiv aus der Erdatmosphäre in die Planetenregion der Erde und aus dieser in das Sonnensystem überhaupt versetzen müssen. Sind wir damit am Ende der Skala oder werden wir sie am Ende noch für ursprünglich extrasolare Gegenstände erklären müssen? Die Bewegung der beiden Hauptschwärme, des Martini- und des Laurentii-Schwarmes ist wie die der meisten und grössten Kometen rückläufig, d. h. entgegengesetzt der Bewegung aller Planeten und Planetentrabanten. Man ist mit Recht geneigt, alles Rückläufige, was sich im Sonnensystem befindet, für exotisch oder extrasolar, d. h. von aussen in das Sonnensystem hineingekommen, zu halten, während die Rechtläufigkeit das Kennzeichen des Intrasolaren sei, d. h. dessen, was ursprünglich zum Sonnensystem gehört. In der That, gemäss den Vorstellungen, welche man sich nach Kant und Laplace von der Entstehung des Sonnensystems macht, liegt allen einheimischen Bewegungen die Urrotation des noch eine chaotische nebelfleckartige Masse bildenden Ganzen zu Grunde, und deshalb müssen alle einheimischen Bewegungen in einerlei Sinn vor sich gehen. Man hat zwar darauf aufmerksam gemacht, dass, gleichwie durch planetarische Einwirkungen schon viele Kometenbahnen nach ihren Elementen nachweislich ganz umgestaltet worden sind, so auch auf diesem Wege unter ganz besonderen Umständen durch bedeutende Nähe eines grossen Planeten eine rechtläufige Bahn in eine rückläufige und umgekehrt verwandelt werden könnte. Allein wer wird glauben, dass bei der enormen Menge rückläufiger Kometen jedesmal jene „besonderen Umstände" stattgefunden haben sollten? Eher möchten wir glauben, dass, wenn in einer

[1]) Reuschle, „Neue Fortschritte unseres kosmischen Wissens". Deutsche Vierteljahrsschrift 1868. S. 234.

ganzen Klasse oder Gruppe von Kometen ein einziger eine Ausnahme macht, wie z. B. der Halleysche Komet der einzige rechtläufige in der äussern Gruppe der periodischen Kometen ist, welche sechs Individuen begreift, — dass also etwa der Halleysche Komet durch einen solchen Extra-Akt gleichsam das Indigenat im Sonnensysteme erhalten habe[1])." — Soweit REUSCHLE.

Es dürfte wohl niemand der Ansicht sein, dass bei den vielen rückläufigen Kometen diese Rückläufigkeit stets aus einer Rechtläufigkeit entstanden sei, wenn auch für einzelne Fälle planetare Störungen solche Rückläufigkeit veranlasst haben. Auch dürfte man wohl nicht fehl gehen, wenn man, wie REUSCHLE, aus der Rückläufigkeit der Asteroïdenschwärme und der meisten grossen Kometen auf ihre Zusammengehörigkeit in eine und dieselbe Klasse schliesst. Ferner betrachtet REUSCHLE mit Recht die Rückläufigkeit als Eigenschaft des Extrasolaren, die Rechtläufigkeit dagegen als Eigenschaft des Intrasolaren. REUSCHLE will also die Kometen wegen ihrer Rückläufigkeit als extrasolar erklären, d. h. als nicht ursprünglich zugehörig, sondern als erst in das Sonnensystem hereingekommen. Hierbei berücksichtigt REUSCHLE indessen nicht die Thatsache, dass alle inneren Kometen eine rechtläufige Bewegung, wie die Haupt- und Nebenplaneten besitzen, also unbedingt ursprünglich zum Sonnensystem gehören, also intrasolar sind. Es scheint sich demnach notwendig die logische Konsequenz aufzudrängen, dass man wesentlich zu unterscheiden habe zwischen Kometen und Kometen, zwischen äusseren extrasolaren Kometen und inneren intrasolaren Kometen, und es ist uns nicht recht fasslich, weshalb REUSCHLE zu dieser Konsequenz, welche diesem tiefen Denker doch nicht entgangen sein konnte, nicht bewogen wurde.

Was dies Resultat für KANT bedeutet, ist klar. Die moderne Astronomie hat sehr zu Gunsten KANTS also entschieden. Freilich darin kann sie mit Recht ihm nicht beipflichten, dass sich Planeten allmählich mit zunehmender Undichtigkeit und Excentricität nach und nach in Kometen verwandelten. Aber den Zusammenhang zwischen Asteroïdenschwärmen und Kometen hat die moderne Astronomie fast sicher gestellt. Kometen sind nichts

[1]) Ebendaselbst S. 236 und 237.

anderes als Asteroïdenschwärme, gehören zum mindesten in dieselbe Kategorie, beide wegen ihrer Rückläufigkeit mit extrasolarer Eigenschaft. Zwei Gründe aber sind es vor allen, welche alles von v. HUMBOLDT gegen KANT Vorgebrachte zu Boden fallen lassen: 1. Die zunehmende Excentricität der Planeten jenseits des Saturn hat KANT in seinem bekannten von GENSICHEN besorgten Auszuge gestrichen. 2. KANT hat nur die intrasolaren Kometen gekannt, die extrasolaren Kometen waren ihm unbekannt. Man entdeckte zuerst die inneren intrasolaren rechtläufigen Kometen, dann erst die extrasolaren rückläufigen Kometen. KANT hat demnach von seinem Standpunkte aus unbedingt recht, wenn er eine Verwandtschaft, ja einen gemeinsamen Ursprung zwischen den intrasolaren, inneren Kometen und den Planeten annimmt.

Zu Anfang dieses Abschnittes haben wir gezeigt, in welch befremdend seltsame Metamorphose v. HUMBOLDT ein Citat aus KANT verwandelte. Der gesamte richtig wiederhergestellte Text ist dem Obigen zu Grunde gelegt; es erübrigt nur noch ein kritischer Blick auf die Schlussworte der v. Humboldtschen Metamorphose, welche, wie schon oben angeführt, lauten:

„Im Anfang des 5. Hauptstückes wird (S. 131) von der früheren, kometenähnlichen Natur gesprochen, welche Saturn abgelegt habe[1]."

Wie oberflächlich KANT von v. HUMBOLDT gelesen und beurteilt wurde, haben wir leider schon häufiger konstatiert. Dasselbe ist hier der Fall. Zunächst spricht KANT gar nicht im Anfang, sondern in einer Anmerkung zum fünften Hauptstück über die „kometenähnliche Natur des Saturn". Zweitens spricht KANT gar nicht, wie v. HUMBOLDT indessen behauptet, von einer „früheren" kometenähnlichen Natur. Drittens sagt KANT durchaus nicht, dass der Saturn diese Natur „abgelegt" habe, sondern KANT sagt, dass er sie noch besitze. Die Kantischen Worte lauten:

„Wir wollen demnach den Saturn so ansehen, als wenn er auf eine, der kometischen Bewegung ähnliche Art, etliche Umläufe mit grösserer Excentricität zurückgelegt habe, und nach und nach zu einem dem Zirkel ähnlichern Gleise gebracht worden ist[2]".

[1] Kosmos Bd. III S. 575.
[2] KANT, „Allgem. Naturgesch. des Himmels." (KEHRBACH) S. 82.

Und zu diesen Worten bemerkt KANT in einer Anmerkung folgendes:

„Oder, welches wahrscheinlicher ist, dass er in seiner kometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzt vermöge seiner Excentricität an sich hat, bevor der leichteste Stoff seiner Oberfläche völlig zerstreuet worden, eine kometische Atmosphäre ausgebreitet habe[1])".

KANT sagt also so ziemlich gerade das Gegenteil von dem, was v. HUMBOLDT ihm andichtet.

X.

Schluss.

In der im Anfange dieser Schrift angegebenen Reihenfolge der Citate aus dem Kosmos sind noch folgende zu erledigen:

Kosmos	Band I.	Seite	59.
„	„	„	74.
„	„	„	90.
„	„	„	217.
„	Band V.	„	7.

Band I. S. 59 lautet:

„In einer Weltbeschreibung muss der astrognostische Teil den KANT die Naturgeschichte des Himmels nannte, nicht dem tellurischen untergeordnet erscheinen".

Für eine Beurteilung KANTS seitens v. HUMBOLDTS bietet dieser Passus, wie man sieht, keinen Anhaltspunkt. — Bd. I. S. 74 und Bd. V. S. 7 sind schon im II. Abschnitte dieser Arbeit erledigt. — Bd. I. S. 90 lautet:

„Was WRIGHT, KANT und LAMBERT nach Vernunftschlüssen von der allgemeinen Anordnung des Weltgebäudes von der räumlichen Verteilung der Massen geahnet, ist durch SIR WILLIAM HERSCHEL auf dem sicheren Wege der Beobachtung und der Messung ergründet worden." — Ein Lob oder ein lobender Hinweis auf KANT ist hierin nicht enthalten: Nach allem Vorhergehenden muss man sich wundern, dass nach v. HUMBOLDTS Meinung KANT hier „ahnte", und nicht „träumte" oder „erriet." — Bd. I. S. 217 lautet:

„Das grosse Erdbeben, welches am 1. November 1755 Lissabon zerstörte, und dessen Wirkungen der grosse Weltweise IMMANUEL

[1]) Ebendaselbst Anmerkung S. 82.

KANT so trefflich nachgespürt hat, wurde in den Alpen, an den schwedischen Küsten . . . . u. s. w. empfunden."

Ein eingeschränktes Lob wird hier KANT erteilt, ein Lob, welches sich nur auf den Weltweisen KANT beschränkt und von neuem die von uns eingehend bewiesene ablehnende Haltung v. HUMBOLDTS dem Astronomen KANT gegenüber bestätigt.

Wir sind hiermit am Ende unserer Arbeit angelangt und finden unsere zu Anfang aufgestellte Mutmassung, dass v. HUMBOLDT, weil er den Philosophen KANT und dessen Stil nicht ganz erfasste, auch dem Astronomen KANT alles schuldig bleiben musste, bethätigt. Gleichwohl bewies v. HUMBOLDT dem Philosophen KANT alle nur denkbare Anerkennung. Gewiss ist er ihm der unsterbliche Philosoph von Königsberg, und was ihm an Verständnis für KANTS Philosophie fehlte, das ersetzte er durch seinen Scharfblick. Ein Mann von der Bedeutung ALEXANDER v. HUMBOLDTS war durchaus im stande KANTS Grösse ganz und gar zu empfinden, wenn auch nicht aus philosophischer Überzeugung zu begreifen. Dazu waren beide Denker zu verschieden. Trotz aller Grösse und Bedeutung, welche dem weltberühmten Kosmos inne wohnt, bleibt der Stil ein ruhig, klares, dahin fliessendes Wasser. Die sachlich klaren, da, wo sie sachlich bleiben, wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, welche gewiss den Stempel der Grösse tragen, lassen indessen gerade dasjenige vermissen, was im stande gewesen wäre, einen KANT voll zu würdigen, und dies ist der Charakter des spekulativen Denkens. v. HUMBOLDT war nichts weniger als ein philosophisch- und spekulativ denkender Geist. Diejenigen, die das Gegenteil behaupten, beweisen damit, dass sie nie in die Denkart ALEXANDER v. HUMBOLDTS eingedrungen sind. Somit erklärt sich vieles, wenn auch — fiat justitia — nicht alles. Die historische Unterlassungssünde, deren v. HUMBOLDT sich bei nachweislich fehlendem guten Willen, bei nachweislicher Oberflächlichkeit an manchen Stellen schuldig gemacht hat, kann man wohl kaum ganz auf Konto des Nichtverstehens setzen: Die historische Thatsache war dadurch eben v. HUMBOLDT ganz aus den Augen gekommen, dass KANT nicht nur Philosoph, sondern auch Physiker, Mathematiker, Astronom, kurzum Universalgenie war. Als solcher offenbart sich auch KANT einem jeden, welcher sich ernsthaft mit ihm beschäftigt. Neben jenem oben citierten herrlichen

Ausspruche REUSCHLES über KANTS Bedeutung, wollen wir nur das Zeugnis seines Biographen JACHMANN namhaft machen, welches dieser in dieser Beziehung KANT ausstellt. Es lautet:

„KANT war im eigentlichen Sinne des Worts ein Universalgelehrter. Er hat mit seinem Geiste das ganze Gebiet menschlicher Kenntnisse umfasst und war allenthalben bis ins genaueste Detail eingedrungen. Es giebt keinen Gegenstand aus dem Umfange sowohl ernster Wissenschaften, als des gemeinen Lebens, den er nicht einer genauen Prüfung unterworfen und von welchem er nicht alles Wissenswerte eingesammelt hätte[1]."

Das Angeführte genügt, um dasjenige, was wir geltend machten, nämlich die Universalität KANTS, unumstösslich zu beweisen. Und nur eine Würdigung, welche hier einsetzt, kann KANT gerecht werden. KANT war also auch Astronom, und es war historisch verkehrt, wenn v. HUMBOLDT dies ihm abstritt. — Aber welches Licht wirft ein Vergleich zwischen KANT und v. HUMBOLDT auf letzteren, wenn wir die Art und Weise betrachten, mit welcher KANT anderen Meinungen als den eigenen entgegenzutreten pflegte! Rechnet man neben jener Universalität, KANTS Bescheidenheit, sein echt wissenschaftliches, sachliches Streben, seine Herzensgüte und die erquickende Wärme, welche er über alles ausbreitete, was er auch erfasste, so kann man schon hieraus mit Sicherheit schliessen, dass KANT anderslautende Meinungen als die eigene, mit einer Würde, einer Ruhe, einer edlen Gelassenheit besprach, welche stets die Sache und nie die Person traf. Mit welcher freimütigen Vornehmheit und insbesondere mit welcher tiefen Hochachtung vor dem Gegner behandelte KANT seiner Zeit in seiner „Schätzung der lebendigen Kräfte" (1746) den Zwist der Cartesianer und Leibnizianer. Welche Hochachtung enthüllt KANT hier wie später stets LEIBNIZ gegenüber, obgleich er sich nie und nimmer mit dessen Monadologie einverstanden erklären kann. Ja, bezeichnete doch die vorkritische Zeit KANTS nichts anderes als die Selbstbefreiung von der LEIBNIZ-WOLFFschen Metaphysik. Aber mit welcher Würde, mit welcher echten Vornehmheit, mit welchem Adel der Seele geschah diese Selbstbefreiung, wo KANT, weg über die Trümmer der dogmatischen

[1]) JACHMANN, S. 39 und 40.

Metaphysik, seinem Kulminationspunkte, dem Kritizismus, zuschritt. Aber niemals blendete ihn der Stolz des Siegers, nein, jeder Sieg machte ihn noch bescheidener; denn der Ethiker hielt mit dem Philosophen gleichen Schritt, seine Kritik der praktischen Vernunft war in ihm selbst praktisch-lebendig, ein unverrückbarer, unumstösslicher Kanon. „Kant lebte wie er lehrte“ — welch ein Mann!

Die Gegenwart und der sie beherrschende roh-sinnliche, egoistische Socialismus hat für alles Edle und Hohe das Verständnis völlig verloren, mithin auch für Kant. Es giebt nur noch wenige tiefe und feinsinnige Geister, in welchen das Bild dieses Giganten, dieses Shakespeare der Philosophie, unverfälscht lebendig fortwirkt und welche einen realistischen Kommentar zu Kants Vernunftskritik mit Recht als den ersten Schritt zu einem grossen prinzipiellen Missverständnis Kants ansehen. Die wahren Kantianer erkennen nicht nur dies, sondern mit dem Lächeln der Überlegenheit, auf welch furchtbare Abwege die Philosophie durch Schopenhauer, das krankhaft verkörperte Zerrbild Kants, gebracht worden ist, Abwege, ja Abgründe, welche einer φιλο-σοφία schlechterdings gänzlich unwürdig sind; sie wissen und kennen eben die Thatsache, dass weder Schiller und Goethe noch Kant jemals einen überwundenen Standpunkt bedeuten können, weder der Philosoph, noch der Ethiker Kant, der von keinem seiner Vorgänger, noch Nachfolger je übertroffen worden ist. Gerade die Gegenwart, gerade unsere in socialistisches Getriebe versinkende deutsche Nation bedarf eingedenk ihrer nationalen Würde, dringend einer Wiedergeburt, aber nicht einer Wiedergeburt im social-revolutionären Sinne, welche Ordnung, Gesetz, Zucht, Recht und Sitte mit Füssen treten will, nein, ganz allein einer Wiedergeburt im Geiste. Wir müssen einfach, schlicht, kindlich, gut, fromm und gläubig werden, wir müssen uns losreissen von dem in jeder Beziehung geistlosen, sinnlichen und gefährlichen Atheïsmus. Dazu bedarf es aber in allererster Linie eines: der Selbsterkenntnis, des γνῶθι σαυτόν, der sicheren, klaren und ruhigen Erkenntnis, wie erbarmungswürdig tief die Gegenwart mit ihrer atheistischen und socialistischen Denkart unter das Niveau der Denkart desjenigen Mannes herabgesunken ist, welcher der grösste Philosoph und Ethiker aller Zeiten mit Recht genannt zu werden verdient: Immanuel Kant.

Die philosophischen Schriften des Nikolaus Cusanus.

Von

Dr. **Joh. Uebinger,**

Professor der Philosophie in Posen.

Dritter Artikel.

Inhalt:

V. Die Schriften der sechziger Jahre.
1. *De possest 1460,* Februar.
2. *De venatione sapientiae 1463,* März.
3. *De apice theoriae 1463,* April.
4. *De ludo globi 1464,* März.
5. *Compendium 1464,* April.
Schlusswort.

1. *De possest.*

Bezüglich dieser Schrift stehen uns ähnliche, wie sonst in den Handschriften sich vorfindende Angaben über Ort und Zeit der Abfassung zur Stunde nicht zu Gebote. Sogar das viel gerühmte Handexemplar, die Handschrift E 3 in diesem Falle, lässt uns für dies Mal nicht bloss im Stiche, sondern würde uns, wollten wir auf dasselbe unsere Schlüsse bauen, zweifelsohne irre führen. Dasselbe bietet nämlich unsere Schrift erst an zehnter und beispielsweise „de venatione sapientiae" schon an siebenter Stelle. Und doch wird jene in dieser wiederholt erwähnt[1]), im 13. Kapitel eingehend sogar besprochen[2]) und schliesslich auf das Gespräch „de possest", wo über den fraglichen Gegenstand mehr geschrieben stehe, ausdrücklich verwiesen[3]). Auf jeden Fall ist demnach unser Gespräch früher verfasst.

Überdies aber erscheint mir auch die Reihenfolge beachtenswert, in welcher dasselbe in der erwähnten Schrift besprochen wird. Das 12. Kapitel derselben nämlich bespricht die, wie be-

[1]) z. B. cap. 26, 34, 35 (neunmal) 37 und 39.
[2]) „De secundo campo possest" lautet cap. 13 der Titel.
[3]) Vgl. „De possest alibi in dialogo eius plura scripsi" cap. 13.

kannt, 1440 vollendete „docta ignorantia“, das 14. das nachweislich 1462 geschriebene Gespräch „de non aliud.“ Für die Reihenfolge scheint hiernach die Zeit der jeweiligen Abfassung massgebend, unser Gespräch somit vor demjenigen „de non aliud“ d. h. vor 1462 geschrieben zu sein. Hiermit indessen wäre erst der Endpunkt des Zeitraumes, um den es sich augenblicklich handelt, annähernd bestimmt. Was sodann den Anfangspunkt desselben betrifft, so ist dieser, da die Schrift „de visione dei“ erwähnt wird[1]), ganz sicherlich nach 1453, jedenfalls aber auch nach der Vollendung des an jene sich unmittelbar anschliessenden „Berylls“, somit nach dem 18. August 1458 und endlich, da eine Anspielung auf die Schrift über „die Vollendung der Mathematik“ nicht zu verkennen ist[2]), nach dem Spätherbste 1458, unser Gespräch „de possest“ selbst folglich zwischen 1458—1462 anzusetzen.

Allzu unbestimmt bleibt auch noch dies Ergebnis. Um dasselbe genauer zu gestalten, ist zuvörderst eine an sich bedeutungslose Angabe gleich im Eingange des Gespräches zu beachten. Danach herrschte zur Zeit desselben eine Kälte, welche wegen ihrer ganz ungewöhnlichen Heftigkeit die bei jenem beteiligten Personen dicht zusammendrängte und es entschuldigte, dass sie behufs desselben am Kaminfeuer sich zusammen niederliessen[3]). Eine solche Kälte aber deutet, wie mir scheint, ziemlich sicher auf Tirol, welches hier neben dem warmen Süden Italiens einzig und allein in Betracht kommt, als den Ort, an welchen unser Gespräch zu verlegen ist. In Tirol aber weilte dessen Verfasser während der früher ermittelten Jahre 1458—1462 nachweislich nur im Jahre 1460 vom 14. Februar bis zu dem 27. April. Von diesen drei Monaten muss der April, den politische Verhandlungen und darauf kriegerische Verwickelungen mit Herzog Sigmund völlig ausfüllen, hier gänzlich ausser Ansatz bleiben, und zudem legt die

[1]) Vergl. Cardinalis . . „Ad hoc quaerantur clariora aenigmata, cuius tamen in libello iconae (seu visionis dei) satis conveniens ponitur aenigma“ fol. 181 b.

[2]) „Eandem superficiem posse esse circularem et rectilinealem et polygoniam et eius praxim nuper ostendi“, heisst es De possest fol. 182a, eine Stelle, welche der Herausgeber Jakob Faber freilich auf den „liber de complementis mathematicis“ und nicht, wie es geschehen muss, auf den „de mathematica perfectione“ bezieht.

[3]) Vergl. Cardinalis. „Accedite, frigus solito intensius nos arctat et excusat, si igni consederimus“ fol. 174 b.

herrschende ungewöhnlich starke Kälte es am nächsten, an den für gewöhnlich kältesten jener drei Monate, also an den Februar zu denken. Aus dieser Zeitbestimmung aber lässt sich hinwiederum auf den Ort schliessen. Um die angegebene Zeit nämlich weilte der Kardinal auf dem schon früher erwähnten Andraz zu Buchenstein in Tirol. Nach diesem Schlosse und in den Februar 1460 ist demnach höchstwahrscheinlich das Gespräch „de possest" zu verlegen.

Die zuletzt behauptete Wahrscheinlichkeit gewinnt noch durch den weitern Umstand an Bedeutung, dass sich um die angegebene Zeit in der nächsten Umgebung des Kardinals zwei Personen befanden, welche wohl mit zweien unseres Gespräches identisch sind. Bei demselben weilten nämlich, wie aus der Cueser Handschrift F 49 fol. 249 ff. erhellt, in jenen kritischen Tagen, abgesehen von einigen wenigen anderen treuen Freunden, ein Domherr und ein Abt, deren Namen allerdings jenes Schriftstück[1]) nicht angiebt, auf welches soeben Bezug genommen ward. Gerade ein Domherr und ein Abt aber kommen neben dem Verfasser in unserem Gespräche vor.

Zwar heisst der fragliche Domherr in dem Gespräche selbst schlechthin bloss BERNHARD, und bei diesem Namen hat man[2]), was freilich nahe genug lag, früher an den auch uns bereits hinlänglich bekannten[3]) Benediktinerprior dieses Namens zu Tegernsee gedacht. Allein dieser Gedanke ist nicht richtig. Allerdings nicht mehr in der Baseler Ausgabe, welche einzig und allein bei seinen bezüglichen Forschungen dem verdienten SCHARPFF zu Gebote stand, aber schon in dem Pariser und noch weiter rückwärts in dem Strassburger Drucke sowie in der massgebenden Cueser Handschrift E 3 findet sich in der Unterschrift unter anderm die folgende, hieher gehörige Angabe, wonach jener BERNHARD „Kanzler des Erzbischofs von Salzburg"[4]) ist. Vermutlich weilt er augenblicklich bei dem Kardinal und Bischof von Brixen, um, nachdem kurz vorher auf dem Fürstentage zu Mantua 1459 sogar die Be-

[1]) „Scriptum summarie anno domini 1460 die Jovis post dominicam Quasi modo geniti (d. i. 24. April) in castro Bruneck" cod. F 49 fol. 249—255.

[2]) Scharpff, Nikolaus von Cusa als Reformator S. 207.

[3]) Vergl. oben Band 105 S. 77 ff.

[4]) „Dialogi . . . cum duobus familiaribus suis D. Bernardo cancellario archiepiscopi Salseburgensis . . . finis."

mühungen des Papstes Pius II. (Aeneas Sylvius) resultatlos geblieben waren, im Auftrage seines Erzbischofs, zu dessen Metropolitansprengel das Bistum Brixen gehörte, den so sehnlichst erwünschten Frieden mit dem Herzoge Sigmund zu vermitteln. So wenigstens erklärt sich die jetzige Anwesenheit gerade eines Salzburger Domherrn sehr einfach. Gewählt zu dieser Friedensvermittelung aber hatte man gewiss nicht ohne Absicht eben den nämlichen Geistlichen, welcher zu Beginn der Salzburger Provinzialsynode den Kardinallegaten am 3. Februar 1451 so enthusiastisch begrüsste. Die Begrüssungsrede hat sich in einer Wiener Handschrift erhalten[1]), und hier sowie in noch zwei anderen Handschriften[2]) lesen wir auch wiederholt, zusammen nicht weniger als acht Mal, den vollständigen Namen des „vertrauten Freundes“[3]); er lautet „Bernhard von Krayburg.“

Noch vertrauter aber, als der Domherr, stand der Abt; war jener Hausfreund, so dieser Hausgenosse des Kardinals[4]). Über ihn wussten wir bislang so gut wie nichts[5]). Es unterliegt aber jetzt kaum einem begründeten Zweifel mehr, dass derselbe mit dem „Joannes Andreas Vigerius abbas“ in dem Gespräche „de non aliud“ 1462, mit dem „Joannes Andreas episcopus Acciensis“ in dem Testamente des Kardinals 1464 und endlich mit dem „Joannes Andreas episcopus Aleriensis in Cyrno“, welcher 1469 dem inzwischen 1464 verstorbenen Kardinal einen so warmen Nachruf widmete, ein und dieselbe Persönlichkeit ist[6]). Zu Gunsten dieser Annahme lässt sich gerade an dieser Stelle noch ein doppelter Umstand geltend machen. Der Bischof von Aleria zunächst nämlich befand sich, wie er selbst gelegentlich mit Nachdruck hervor-

[1]) In dem cod. lat. Vindob. 3704 fol. 138a—139b. Vergl. darüber das Nähere bei Uebinger, Der Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451—52. Histor. Jahrbuch VIII, 633 f.

[2]) Cod. lat. Vindob. 3520 und 4975.

[3]) Vergl. die drittletzte Anmerkung und gleich im Eingange den Kausalsatz: „cum te (d. i. Bernhard) placido vultu respiciat et diligat (d. i. Cardinalis)“ fol. 174b.

[4]) Einen diesbezüglichen Unterschied macht freilich die Unterschrift nicht; denn daselbst heisst es bloss: „cum duobus familiaribus . . Bernardo . . et Joanne Andrea abbate . .“; „familiaris“ nämlich bezeichnet, wie bekannt, beides: sowohl den Freund als auch, und zwar zunächst, den Genossen des Hauses.

[5]) Vergl. Scharpff l. c. S. 208.

[6]) Vergl. oben Bd. 105 S. 101 f.

hebt, ununterbrochen sechs Jahre hindurch in dem Gefolge des Gefeierten[1]), muss demnach zu der Zeit, um welche es sich hier handelt, schon bei demselben geweilt, muss den unvergesslichen Überfall zu Bruneck Ostern (13. April) 1460 miterlebt haben. Dass ein Bischof dabei zugegen gewesen, wird nicht berichtet, wohl aber, dass ein Abt, der Tischgenosse des Kardinals, mit diesem in der fraglichen Bedrängnis geschwebt[2]); auch verfasste niemand anders als er am 24. April 1460 den oben[3]) bereits erwähnten Bericht darüber[4]). Der genannte Bischof von Ajaccio sodann musste, wahrscheinlich im Sommer 1464[5]), zwei Tage lang sehr grosse Mühe darauf verwenden, um den Text des Gespräches in dem Handexemplar, dem cod. E 3 zu Cues, richtig zu stellen[6]): der Schreiber nämlich, welcher die Abschrift besorgt hatte, beging unter allen Menschen dieser Sorte die meisten Fehler und Nachlässigkeiten[7]). Ein Bischof als Korrektor! Die oben behauptete Identität desselben mit dem Abte zugegeben, verschwindet sofort alles, was an dem festgestellten Sachverhalte auffallend erscheinen könnte.

Von dem geradezu bewunderungswürdigen wissenschaftlichen Streben des Kardinals weiss uns der Bischof von Aleria einen sehr bezeichnenden Einzelzug, dessen Augenzeuge er gewesen ist, in seinem Nachrufe zu erzählen[8]). Auf einer langwierigen Reise sogar mitten im Winter machte nämlich jener einen Ritt

---

[1]) „Cuius (sc. Nicolai Cusensis) nos ipsi in gratissimo nobis et utilissimo fuimus sex continuos annos obsequio" bei Botfield, Praefationes et epistolae editionibus principibus auctorum veterum praepositae pag. 75.

[2]) „. . . cum quo (d. i. mit dem Kardinal) fui in praeterita angustia . .", schreibt der Abt bald nach dem Ereignisse an den Bischof von Trient cod. F 49 zu Cues fol. 199a.

[3]) Vergl. S. 50 Anm. 1.

[4]) „De manu D. abbatis habet Caspar Blondus", heisst es cod. F 49 zu Cues fol. 249.

[5]) Der „trialogus de possest" steht nämlich in dem cod. E 3 hinter einer Schrift, welche dem April 1464 angehören dürfte; um die im Text angegebene Zeit überdies erscheint der Abt, wie bekannt, auch in dem am 11. August 1464 verfassten Testamente des Kardinals als Bischof.

[6]) „Correctum per episcopum Acciensem maximo labore duobus diebus . . .", steht am Schlusse des Gespräches im cod. E 3 rot angemerkt.

[7]) „. . . quia librarius qui scribsit omnium est eius modi hominum mendosissimus et abiectissimus" l. c.

[8]) „. . . usque adeo vero studiosus (sc. Nicolaus Cusensis), ut me ipso praesente et maxime admirante . . ." bei Botfield l. c.

von mehr als vierzig deutschen Meilen, was ziemlich beschwerlich zu sein pflegt[1]); trotz alledem erhob er, ein Greis und, was man hätte glauben können, todmüde, sich in den Nächten schleunigst von seinem Lager, schrieb die sehr schwierigen Untersuchungen aus der Gotteslehre, welche er den Tag über bei sich so obenhin angestellt hatte, eigenhändig nieder[2]) und erläuterte des folgenden Tages unterwegs stets, sobald Halt zu machen war, seiner Umgebung, welche sehr neugierig war, ihm zuzuhören, die Entdeckungen seines göttlichen Geistes[3]).

Was in dem Vorstehenden der Bischof als Augenzeuge so anschaulich berichtet, kann sich ohne jeglichen Zweifel nur auf die Zeit beziehen, welche uns hier angeht. Nur in den Jahren 1458—1464 nämlich weilte derselbe bei seinem gefeierten Lehrer, nur in Beziehung auf jene Jahre kann man diesen allenfalls einen Greis nennen, nur 1460 aber machte innerhalb derselben der letztere eine Reise nach Deutschland; 1458 nämlich ging er nach Rom, blieb daselbst als Statthalter des abwesenden Papstes Pius II. so lange, bis dieser ihn, um endlich einmal zu einem Friedensschlusse mit Sigmund zu gelangen, im Herbste 1459, nach Mantua zu sich berief, eilte dann, nachdem auch die weiteren Verhandlungen daselbst erfolglos geblieben waren, Anfang 1460 in seine Diözöse Brixen, um vielleicht an Ort und Stelle den so sehnlichst erwünschten Frieden zu stande zu bringen, verliess dieselbe, furchtbar enttäuscht, am 27. April 1460 und sah sie niemals mehr wieder. Nicht auf die Rückreise, welche, abgesehen von vielen anderen Umständen, nicht in den Winter fiel, kann sich demnach das oben Erzählte beziehen, sondern einzig und allein auf die Hinreise.

Auf der Reise von Mantua nach Tirol Anfang Februar 1460 also beschäftigten den Cusanus aufs lebhafteste sehr schwierige Fragen aus dem Gebiete der Gotteslehre. Nach der Aufzeichnung, welche davon auf uns gekommen ist, nahmen dieselben ihren Aus-

---

[1]) „. . . in hyberno quoque longo itinere totum diem ultra milia passuum quadraginta germanica transigens equitatione, quae solet esse laboriosior . . . l. c

[2]) „. . . noctibus tamen et senex et quod credi poterat defatigatus strato se proripiens suo gravissimas theologiae interdiu secum obiter commentatas manu sua scriberet quaestiones . . .“ l. c.

[3]) „. . . nobisque audiendi eius percupidis in via postridianis semper mansionibus faciendis divini animi sui inventiones explicaret“ l. c.

gangspunkt von der allbekannten Stelle in dem Römerbriefe: „Das Unsichtbare an Gott wird seit Erschaffung der Welt durch das, was geworden ist, erkannt und geschaut, seine ewige Macht und Gottheit[1]." Dabei handelte es sich für ihn darum, die Art und den Inhalt dieses Erkennens zu beleuchten. Niemand allerdings, sagte er sich selbst, ist besser als der Weltapostel im stande, den Sinn jener Stelle zu erfassen[2], aber niemand sonst ist es auch verwehrt, demselben nach Kräften nachzuspüren. Auf den ersten Blick scheint der Apostel daselbst bezüglich der so sehr erwünschten Gotteserkenntnis herzlich wenig zu lehren[3]. Schaut man dagegen schärfer zu, so wird man darin keineswegs geringfügige, sondern ganz grossartige Aufschlüsse entdecken[4]. Es mag sein, dass diese recht zahlreich, auch sehr tiefsinnig und einem für gewöhnlich verborgen bleiben[5]; dennoch neigt unser Forscher augenblicklich zu der Annahme, dass uns der Apostel das Verfahren lehren wollte, wie wir jene Eigenschaften, welche wir an dem Geschöpfe sehen, an Gott unsichtbar werden erfassen können[6].

Ein jedes wirklich existierende Geschöpf nämlich kann schlechterdings wenigstens existieren: was nämlich nicht einmal existieren kann, das Ding existiert auch nicht[7]. Demnach ist das Nichtsein kein Geschöpf[8]. Wenn nämlich etwas ein Geschöpf ist, so existiert dasselbe auch. Diesen Gedanken richtig in seiner ganzen Tragweite erfasst zu haben will nicht wenig bedeuten[9]. Wenn nun aber jedes existierende Ding, so darf man folgerecht weiter behaupten, das sein kann, was es wirklich ist, so sehen wir jene Wirklichkeit für absolut an, wodurch die wirklichen Dinge das

[1]) Röm. 1, 20.

[2]) Vergl. Cardinalis. „Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret" fol. 174b.

[3]) Bernardus. „. . . Videtur tamen Paulus parum per hoc aperire de dei desideratissima notitia" l. c.

[4]) Cardinalis. „Immo non pauca, sed maxima" l. c.

[5]) Vergl. Cardinalis. „Arbitror, quod multa valde etiam altissima et mihi abscondita" fol. 175a.

[6]) „. . . sed, quod nunc coniicio, haec docere nos voluit apostolus, quomodo in deo illa invisibiliter apprehendere poterimus quae in creatura videmus" l. c.

[7]) Omnis enim creatura actu existens utique esse potest, quod enim esse non potest, non est" l. c.

[8]) „Unde non esse non est creatura" l. c.

[9]) „Neque hoc parum est apprehendisse" l. c.

sind, was sie sind[1]; ist folglich die Wirklichkeit wirklich, so kann sie auch schlechterdings existieren[2]; sodann aber kann die absolute Möglichkeit nicht von dem Können und die absolute Wirklichkeit nicht von dem Wirklichen verschieden[3], ebensowenig kann die bereits erwähnte Möglichkeit früher als die Wirklichkeit in dem Sinne sein, wie wir etwa von einem beliebigen Vermögen aussagen, dass es seiner Verwirklichung vorangehe[4]. Die absolute Möglichkeit, von welcher die Rede ist, wodurch die Dinge, die wirklich sind, dies sein können, geht demnach der Wirklichkeit nicht voran und folgt andererseits ihr auch nicht nach. Gleich ewig sind daher das absolute Vermögen, die Verwirklichung und die Verbindung der beiden[5]; und dennoch bilden sie nicht eine Mehrheit ewiger Dinge, sondern zusammen die eine Ewigkeit[6].

Diese Ewigkeit aber, welche wir also schauen, wollen wir den glorreichen Gott nennen[7], und alsdann steht für uns fest, dass Gott vor der Wirklichkeit, welche sich von dem Vermögen, und ebenso vor der Möglichkeit, welche sich von deren Verwirklichung unterscheidet, das einfache Prinzip der Welt ist[8]. Weil aber Vermögen und dessen Verwirklichung nur in dem Prinzip ein und dasselbe sind, so ist einzig und allein Gott das, was er sein kann[9], genauer ausgedrückt; Gott ist alles das wirklich, bezüglich dessen sich wahr machen lässt, dass es zu existieren vermag[10]. Kein Ding nämlich, welches Gott nicht in Wirklichkeit

---

[1] „Dico autem consequenter: Cum omne existens possit esse id quod actu est, hinc actualitatem conspicimus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt" l. c.

[2] „Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa esse potest" l. c.

[3] „Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu" l. c.

[4] „Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate, quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum" l. c.

[5] Coaeterna ergo sunt absoluta potentia et actus et utriusque nexus" l. c.

[6] „Neque plura sunt aeterna sed . . . ipsa aeternitas" l. c

[7] „Nominabo autem hanc quam sic videmus aeternitatem deum gloriosum" l. c.

[8] „Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium" l. c.

[9] „. . . ita ut solus deus id sit quod esse potest . . ., cum potentia et actus non sint idem nisi in principio" l. c.

[10] „Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari" l. c.

sollte sein, vermag zu existieren[1]). Diesen Satz aber sieht ein jeder leicht ein, falls er darauf achtet, dass sich das absolute Vermögen mit dessen Verwirklichung vereinigt[2]). Wenn sich die Sache aber so verhält, dass Gott das absolute Vermögen, dessen Verwirklichung und die Verbindung der beiden, dass er folglich alles mögliche Sein in Wirklichkeit, so ist er offenbar dem Enthalte nach alles in allem[3]). Auch ist es auf diesem Wege nicht schwierig zu sehen, wie Gott frei von jedem Gegensatze ist, wie die Dinge, welche uns als Gegensätze erscheinen, in ihm ein und dasselbe sind, kurz wie sich einer Behauptung bei ihm eine Verneinung nicht gegenüberstellt[4]).

Mit den vorstehenden Sätzen, welche im Vergleich mit dem in früheren Schriften bereits Gesagten wesentlich neues nicht bieten, glaubt der Kardinal die feste Grundlage gefunden zu haben, um die Aufgabe zu lösen, welche er sich augenblicklich gestellt hat[5]). Es handelt sich für ihn im Augenblicke nämlich darum, die in obigen Sätzen niedergelegte Anschauung, welche selbst durch zahlreiche Unterredungen unerklärbar ist, in einem ganz bündigen Worte zusammenzufassen[6]). Gesetzt nämlich, irgend eine Redewendung deute durch eine sehr einfache Bezeichnung an, inwieweit dieses zusammenfassende Ganze ein Können, dass es, wie sich eigentlich von selbst versteht, das Können voll und ganz ist[7]). Und weil, was überhaupt existiert, in Wirklichkeit existiert, darum bedeutet der nakte Satz, das Können existiere, genau gerade so viel, wie der etwas erweiterte, das Können existiere in Wirklichkeit[8]). Halt! man benenne das in Rede stehende Ganze „mit

[1]) „Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit" l. c.

[2]) „Hoc facile videt quisque attendens absolutam potentiam coincidere cum actu" l. c.

[3]) „Cum igitur haec sic se habeant, quod deus sit absoluta potentia et actus atque utriusque nexus et ideo sit actu omne possibile esse, patet ipsum complicite omnia esse" l. c.

[4]) „Nec est hac via difficile videre deum esse absolutum ab omni oppositione et quomodo ea quae nobis videntur opposita in ipso sunt idem et quomodo affirmationi in ipso non opponitur negatio" fol. 176a.

[5]) Vergl. Cardinalis. „Cepisti, abba, propositi radicem" l. c.

[6]) „Et vide hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari" l. c.

[7]) „Esto enim quod aliqua dictio significet simplicissimo significato, quantum hoc complexum posse est, scilicet quod ipsum posse sit" l. c.

[8]) „Et quia quod est actu est, ideo posse esse est tantum, quantum posse esse actu" l. c.

dem ganz kurzen Worte[1])" possest[2]), dann hat man alles. Darin nämlich sei schlechterdings alles enthalten[3]), alles damit gesagt.

Die Auffindung dieses Namens für den glorreichen, alle denkbaren Dinge in Wirklichkeit enthaltenden Gott, ein Name, welcher späterhin das Gespräch darüber gleich als Titel „zieren" sollte, hält der Autor augenscheinlich für die „glückliche" Lösung der Aufgabe, die er sich im Augenblicke gestellt, und ist nunmehr bestrebt, die nach seiner Ansicht aussergewöhnliche Tragweite dieser Lösung durch weiteres Nachdenken in das rechte Licht zu stellen. Zu dem Ende sucht er sich zunächst darüber die nötige Rechenschaft zu geben, wie es zu verstehen, dass in dem „possest" alle und jede Aussage über Gott enthalten sei[4]), wie das Können schlechtweg genommen das ganze Können[5]), wie das „possest" alles ist, alles umschliesst[6]); zweifelt dann weiterhin nicht daran, dass einer, der sich auf Grund der angegebenen zusammengesetzten Benennung „possest" von Gott eine einfache Vorstellung macht, vielerlei, was für ihn früher schwierig gewesen, ziemlich leicht erfasst[7]). Dieser zusammengesetzte Name „possest", aus „posse" und „esse" geeint, führt nämlich den Forscher zu jeder beliebigen bejahenden Aussage über Gott[8]). Das Können hat man nämlich in absolutem Sinne zu verstehen, insofern es das Können samt und sonders, erhaben über Thun und Leiden, über Schaffen und Werdenkönnen, enthält[9]), und hat ferner daran festzuhalten, dass dies Können in Wirklichkeit existiere[10]). Wo aber das Können samt und sonders in Wirklichkeit existiert, daselbst

[1]) Vergl. die bezügliche Angabe in der ausgehobenen Stelle der drittletzten Anmerkung.

[2]) „Puta vocetur possest" l. c.

[3]) „Omnia in illo utique complicantur" l. c.

[4]) Vergl. Joannes. „Quomodo intelligis in possest omnia complicari" l. c.

[5]) Vergl. Bernardus. „Quia posse simpliciter dictum est omne posse" l. c.

[6]) „Patet possest omnia esse et ambire" fol. 176a—177b.

[7]) „Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possest multa sibi prius difficilia citius capit" fol. 177b.

[8]) Vergl. Bernardus. „Intelligo te dicere, quomodo hoc nomen compositum possest de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem . . . inquisitorem ad qualemcunque de deo positivam assertionem" l. c.

[9]) „Et capis posse absolutum, prout complicat omne posse supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri" l. c.

[10]) „Et concipis ipsum posse actu esse" l. c.

kommt man zu dem ersten allmächtigen Prinzip[1]); und es ist nicht zu bezweifeln, dass alles in jenem Prinzip enthalten, dass alles, was auf irgend welche Weise existieren kann, in ihm ist[2]). Dies Prinzip erschöpft daher die ihm eigene allmächtige Kraft in keinem Dinge, was da existieren kann; daher ist kein Geschöpf ein „possest"[3]). Demnach kann ein jedes Geschöpf etwas sein, was es augenblicklich vielleicht noch nicht ist; bloss das erste allmächtige Prinzip kann nicht etwas sein, was es nicht auch bereits ist[4]); denn dieses, d. h. Gott, einzig und allein ist das „possest", weil er in Wirklichkeit ist, was er sein kann[5]).

„Possest" ist demnach ein hinlänglich nahe heranreichender Name für Gott, allerdings nur nach Massgabe der menschlichen Vorstellung von ihm[6]), besitzt einen einfachen Sinn gemäss menschlicher Auffassung; freilich führt diese nur durch Gleichnis zu einer Aussage über Gott[7]), lässt uns denselben nicht anders als im Gleichnis schauen[8]). Wenn Gott nicht selbst sich zeigt, so wird man ihn nimmer sehen[9]). Einen giebt es, welcher ihn uns zeigt, das ist der Lehrmeister Jesus Christus; er zeigt in sich den Vater[10]), und so zeigt sich der Vater jenen, in welchen Christus durch den Glauben wohnt[11]). Von diesem

[1]) „Ubi omne posse actu est, ibi pervenitur ad primum omnipotens principium" l. c.

[2]) Vergl. „Non haesito, quin omnia in illo complicentur principio quodque omnia quae quocunque modo possunt esse sint in eo" l. c.

[3]) Cardinalis. „Optime: principium ergo suam vim omnipotentem in nullo quod esse potest evacuat, ideo nulla creatura est possest" l. c.

[4]) Quare omnis creatura potest esse quod non est; solum principium ... non potest esse quod non est" l. c.

[5]) „. . quia est ipsum possest" l. c.; vergl. dazu den Satz: „Solus deus est possest, quia est actu quod esse potest" De venatione sapientiae cap. 13.

[6]) „Et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum" De possest fol. 176a.

[7]) „Possest . . . habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem (vergl. S. 48 Anm. 1) aenigmatice . . ad qualemcunque de deo . . assertionem" fol. 177b.

[8]) „Postquam ille superadmirabilis deus noster nullo quamvis altissimo ascensu naturaliter videri potest aliter quam in aenigmate . . ."

[9]) Cardinalis. „Nisi . . . per sui ipsius ostensionem non videbitur" l. c.

[10]) „Est unus ostensor, magister scilicet Jesus Christus; ille in se ostendit patrem" l. c.

[11]) Joannes. „Forte vis dicere, pater: quod illis ostenditur pater, in quibus Christus per fidem habitat" l. c.

übernatürlichen Glauben abgesehen, lässt sich freilich, wenn es um Gott, den einen und dreifaltigen[1]), sich handelt, kraft der vernünftigen Menschennatur[2]) stets vielerlei auf mannigfache Art sagen, aber das Gesagte bleibt stets auch ganz unzulänglich[3]). Diese Thatsache, so glaubt sich der Autor selbst gestehen zu müssen, liessen deutlich die eigenen Untersuchungen durchblicken, welche hier vorangehen und sonst in seinen verschiedenen Schriften zu lesen sind[4]). Gar viele und meistens sehr tiefe Betrachtungen nämlich hat er bei sich angestellt, sehr sorgfältig die Schriften der Alten durchforscht und dabei herausgefunden, dass die letzte und höchste Anschauung von Gott grenzenlos, endlos oder eine solche sei, welche jeden Begriff übersteigt[5]). Wissen möge man daher, dass, wenn man Einsicht in die christliche Gotteslehre, wonach Gott einer und dreifaltig ist, gewinnen will, man sich an Gleichnisse halten muss[6]). Wer aber in einem Gleichnis Gott schauen will, thut gut daran, sich vorwiegend an das Prinzip der Mathematik zu halten[7]). Dasselbe ist ja eins und zugleich dreifaltig. Wir sehen, wie die Grösse, ohne welche es eine Mathematik nicht giebt, das eine Mal unterschiedlich (diskret) und deren Prinzip die Eins, wie sie das andre Mal stetig und deren Prinzip das Dreieinige (das Dreieck) ist. Desgleichen mache des näheren die „docta ignorantia" ersichtlich, dass, gäbe es eine unendliche Linie, eine solche die Verwirklichung alles dessen wäre, was die Linie sein kann, d. h. das Endziel aller durch die Linien bestimmbaren Figuren und zugleich deren genauestes Urbild[8]). Des

---

[1]) fol. 178a—179a und fol. 181b—183b bezw. fol. 179a—181b.

[2]) Vergl. das Wörtchen „naturaliter" in der S. 58 Anm. 8 ausgehobenen Stelle.

[3]) „Semper varie multa dici posse licet insufficientissime . . ." fol. 179a.

[4]) „Haec quae praemisi et quae in variis libellis meis legisti ostendunt" l. c.

[5]) „Multis enim valde et saepissime profundissimis meditationibus mecum habitis diligentissimeque quaesitis antiquorum scriptis repperi ultimam atque altissimam de deo considerationem esse interminam seu infinitam seu excedentem omnem conceptum" l. c.

[6]) Vergl. Cardinalis. „Bene ais; ideo hic sic dixerim, ut sciatis, quod si illam theologiam christianorum deum esse unum et trinum in aenigmate videre volumus . . ." fol. 179b.

[7]) „. . . recurrere nos possumus ad principium mathematicae" l. c.

[8]) „Declaravi enim in libello doctae ignorantiae illam (sc. lineam infinitam), si dabilis esset, actu esse omnis posse lineae scilicet terminum omnium per lineam terminabilium et adaequatissimum omnium figurarum lineabilium exemplar" fol. 182a. Vergl. De docta ignorantia I, 13—15 und oben Band 103 S. 72 Anm. 8.

weitern biete sodann das Büchlein vom Bilde oder Schauen Gottes ein hinlänglich zutreffendes Gleichnis, um einigermassen, was schon sehr schwierig, einzusehen, wie das Eine alles, weil es wesenhaft in allem [1]; ebenso nämlich wie Gott alle einzelnen Dinge zu gleicher Zeit sieht, ebenso ist er auch, da bei ihm Sehen und Sein eins ist, alle einzelnen zumal [2]).

Doch mag man zu dem Ende noch deutlichere Vergleiche verlangen [3]). Solche sind ihm vor kurzem in der That geglückt. Jüngsthin nämlich konnte er in der „Vollendung der Mathematik" das Beweisverfahren zeigen, wonach ein und dieselbe Fläche kreisförmig, geradlinig und Vieleck sein kann [4]), ein Nachweis, welcher in der Gotteslehre als Gleichnis sehr zu statten kommt. Durch dasselbe sieht man, wie das von dieser und jener Beschränkung losgelöste Sein aktuell die Seinsform aller einzelnen, wie auch immer formbaren Einzeldinge und zwar nicht etwa auf sinnbildliche und mathematische, sondern auf ganz wahrhafte, wesentliche und lebensfähige Weise ist [5]). Dieser Vergleich spricht einen an [6]). Wohlan denn! man nehme, wie dies in Sachen der Gotteslehre zugegeben ist, das mögliche als wirkliches Sein, dann fürwahr gewährt einem dies Gleichnis eine ziemlich klare Anleitung [7]): nach Massgabe der vollendeten Erkenntnis der Mathematik lässt sich nämlich nach der Ansicht des Autors ein ziemlich

---

[1]) Vergl. Cardinalis. „. . Quoniam plurimum difficile est videre, quomodo unum omnia, quod essentialiter in omnibus, ad hoc quaerantur clariora aenigmata, cuius tamen in libello iconae satis conveniens ponitur aenigma" fol. 181 b.

[2]) „Sicut enim deus omnia et singula simul videt, cuius videre est esse, ita ipse omnia et singula simul est" l. c. Vergl. De visione Cap. 8 und oben Band 105, S. 87 Anm. 2

[3]) Vergl. die Worte „ad hoc quaerantur clariora aenigmata" in der vorletzten Anmerkung.

[4]) „Eandem superficiem posse esse circularem et rectilinealem et polygoniam et eius praxim nuper ostendi" fol. 182a. Wie schon oben S. 49 Anm. 2 in einem andern Zusammenhange musste bemerkt werden, ist hier nicht nach Jakob Fabers Ansicht der „liber de complementis mathematicis" vom Jahre 1453, sondern „De mathematica perfectione" 1458 gemeint.

[5]) „Per hoc aenigna entitatem ab hoc et illo absolutam video actu esse omnium et singulorum entium essendi formam quomodocunque formabilium (in den Drucken steht „formabilem") non quidem similitudinarie et mathematice, sed verissime et formaliter quod et vitaliter dici potest" l. c.

[6]) „Et hoc aenigma mihi placet" l. c.

[7]) „Esto ergo quod possibile esse ponatur actu esse, uti in theologicis fatendum est, utique tunc aenigma clarius dirigit" l. c.

nahe heranreichendes Gleichnis, hierin dem vorhin neu entdeckten Namen „possest“ ähnlich, für die Gotteslehre gewinnen[1]).

Doch, wenn dies alles seine Richtigkeit haben sollte, so erscheint es in der That höchst auffällig, wieso wir denn Gott, diese allmächtige Form, noch am besten auf dem Wege des Verneinens erfassen[2]). Die bejahenden Aussagen, so belehrt uns nämlich schon das „gelehrte Nichtwissen“ unter Berufung auf den grossen Mystiker vom Areopag, sind in Sachen der Gotteslehre unzulänglich, aber die verneinenden wahr[3]). Am zutreffendsten ist es daher für uns, mittelst Zurückweisens und Verneinens von Gott zu reden[4]). Einen ganz ähnlichen Standpunkt, wie die „docta ignorantia“, vertritt die Schrift über das Gottschauen, indem sie unaufhörlich sich bemüht, etwa denkbare Aussagen, weil niemals zutreffend, möglichst weit abzuweisen. Um Gott so, wie er ist, zu schauen, müsste man ihn, wie bekannt, jenseits der Vereinigung der Gegensätze zu sehen im stande sein, jenseits und durchaus nicht diesseits[5]); denn jene Vereinigung ist die Mauer um das Paradies, in welchem Gott wohnt[6]), ist los und ledig von alledem, was man sagen oder denken kann[7]).

Diesen früheren Ausführungen gegenüber erinnert sich der Kardinal im jetzigen Augenblicke zunächst daran, dass er bei anderer Gelegenheit auch früher schon drei Arten nachdenkenden Forschens angenommen habe[8]); eine unterste, die physische, eine

---

[1]) „Quia secundum mathematicae perfectam comprehensionem (man beachte hier nebenbei das sinnverwandte Wort zu „mathematica perfectio“ auf der vorhergehenden Seite in der Anmerkung 4) ad theologiam aenigma propinquius fieri posse arbitror“ l. c.

[2]) Vergl. Joannes. „Inter innumera quae audire vellem est unum praecipue, quomodo hanc omnipotentem formam negative melius attingimus“ l. c.

[3]) De docta ignorantia I. 26 und oben Band 103 S. 68 Anm. 6 und 7.

[4]) „Verius per remotionem et negationem de ipso loquimur.“ De docta ignor. l. c.

[5]) „Ultra . . coincidentiam contradictoriorum . . . et nequaquam citra.“ De visione dei cap. 9 und oben Band 105 S. 87 Anm. 6.

[6]) „Et repperi locum . . cinctum contradictoriorum coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas“ l. c. cap. 11.

[7]) „. . . . est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ob omni eo quod aut dici aut cogitari potest“ l. c.

[8]) Cardinalis. „Oportet, abba, praesupponere quae alias a me audisti tres esse speculativas inquisitiones.“ De possest fol. 182a. Das unbestimmte „alias“ ist zweifelsohne auf das Gespräch „De mente“ fol. 86b—87b zu beziehen.

mittlere, die mathematische und eine oberste, die theologische[1]). Sodann kommt ihm augenscheinlich ein Gedanke abermals in den Sinn, welcher in dem Gespräche über die göttliche Weisheit der Hauptsache nach also lautet: Jede auf Gott bezügliche Frage setzt das, wonach man fragt, voraus, und das ist zu antworten, was eben die Frage voraussetzt[2]). So setzt beispielsweise die Frage, ob er sei, das Sein als solches voraus; auf eine diesbezügliche Frage antworte man daher, er sei, weil er das Sein ist, welches in der Frage vorausgesetzt ward[3]).

Ganz ähnlich, wie nach dem Vorstehenden im Jahre 1450, hilft sich der Autor zehn Jahre später, um sogar aus reinen Verneinungen einen positiven Inhalt herauszuschälen. Aus der endlosen Reihe derselben greift er, um dem kurz vorher gemachten Einwurfe zu begegnen, jene Verneinung heraus, welche unter allen zuerst erscheint, nämlich Nichtsein[4]). Offenbar mache dieselbe zunächst eine Voraussetzung und verneine dann das darin Enthaltene[5]), setze das Sein voraus und verneine es[6]). Also existiert das Sein, was sie voraussetzt, vor dessen Verneinung, vor dem Nichtsein, ist ewig[7]). Auf diese Weise sehe ich Gott in Wahrheit besser als die Welt[8]) Die Welt nämlich sehe ich nicht, ausgenommen behaftet mit Nichtsein und mittelst Verneinung, gerade als wenn ich sagte: Ich sehe, dass die Welt nicht Gott ist[9]). Gott aber sehe ich vor dem Nichtsein, daher ist bezüglich desselben

[1]) De possest fol. 182a und b. De mente fol. 86b—87b.

[2]) „Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaestio praesupponit." De sapientia dial. II. fol. 78b und oben Band 105 S. 58 Anm. 6.

[3]) „Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus, . . . dicito . . eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita" l. c.

[4]) „Ut ergo tibi (vergl. gerade vorhin S. 61 Anm. 2) nunc (nachdem das Allernötigste über die drei Forschungsarten vorausgeschickt ward) dicam quae a me exigis de negatione, recipiamus negationem scilicet non esse, quae omnium negationum prima videter" fol. 182b. Gedruckt liest man freilich nicht, was soeben angegeben, sondern unter anderm statt dessen: „. . . exigis. De negativa, recipiamus negativam scilicet non esse, . . ."

[5]) „Nonne negatio (auch hier steht „negativa" gedruckt) illa praesupponit et negat?" l. c.

[6]) Joannes. „Utique praesupponit esse et negat" l. c.

[7]) Cardinalis. „Id igitur esse quod praesupponit ante negationem est . . . utique aeternum est; est enim ante non esse" l. c.

[8]) Card. „Sic verius video deum quam mundum" l. c.

[9]) „Nam non video mundum nisi cum non esse et negative, acsi dicerem: mundum video non esse deum" l. c.

kein Sein verneint[1]). Daraus entnehme ich, dass die Welt nach dem Nichtsein begann, deshalb auf griechisch Kosmos, d. h. geordnetes All, heisst, weil sie von der unaussprechlichen, ewigen Schönheit stammt, die ihrerseits vor dem Nichtsein existiert; und jener Name verneint, dass sie die unaussprechliche Schönheit, bestätigt indessen, dass sie ein Bild dessen ist, welcher seinerseits die unaussprechliche Wahrheit[2]). Was demnach ist die Welt anders, als eine Erscheinung des unsichtbaren Gottes, was Gott anders, als das eine Unsichtbare der sichtbaren Vielheit[3])? Und dies eben deutet der Apostel in dem Worte an, welches den Anstoss zu dem Gespräche „De possest" gab[4]).

Die leitenden Gedanken desselben kennen wir jetzt; fraglich aber bleibt noch, an welche der früheren Schriften dieselben anzuschliessen sind. Bei dieser Frage dachte man bisher an das „Gottschauen"[5]). Zum Beweise hierfür machte man zunächst „äussere Gründe" geltend. Gleich im Eingange nämlich sage der Abt zu BERNHARD: Mich hörte der Kardinal früher schon sehr häufig fragen; wenn du die Anregung zu etwas geben wirst, so wird er schneller darauf eingehen, da er dich gern sieht und lieb hat[6]). Aus diesen Worten gehe mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor, dass der fragliche BERNHARD niemand anders als der uns bekannte Prior von Tegernsee gleichen Namens und der fragliche JOHANNES wohl „Abt eines von Tegernsee nicht sehr entfernt gelegenen Benediktinerklosters" sei. Indessen, wie wir oben bereits gesehen, bestätigt sich diese Schlussfolgerung nicht, und hiermit fallen zugleich die geltend gemachten äusseren Gründe. Nicht viel allerdings wäre hierdurch verloren, wenn wirklich, wie man mit Nachdruck weiter betont, „in höherem Grade innere Gründe auf eine sehr enge Beziehung" zwischen den beiden in Rede stehenden

[1]) „Deum autem video ante non esse, ideo nullum esse de eo negatur" l. c.

[2]) „Et nomen id negat ipsum esse ipsam pulchritudinem ineffabilem, affirmat tamen esse illius imaginem, qui ineffabilis est veritas" fol. 183a.

[3]) „Quid ergo est mundus nisi invisibilis dei apparitio, quid deus nisi visibilium invisibilitas . . .?" l. c.

[4]) „. . . uti apostolus in verbo in principio nostrae collocutionis praemisso innuit" l. c.

[5]) SCHARPFF a. a. O. S. 207 ff.

[6]) Joannes. „Audivit iam ante (das „ante" fehlt in den Drucken, ist aber dem Sinne nach erforderlich und auch durch den cod. E 3 zu Cues bezeugt) me saepissime; si quid moveris tu, ipse citius occurret, cum te placido vultu respiciat et diligat" fol. 174b.

Schriften hinweisen sollten. Richtig ist in dieser Hinsicht nun freilich, dass viele Stellen in unserem Gespräche vorkommen, welche ebensogut auch in einer mystischen Schrift stehen können; auch wird, worauf man das Hauptgewicht legt, das mystische „Gottschauen“ ausdrücklich erwähnt. Allein weder ein paar das mystische Gebiet streifende Stellen, noch auch jene thatsächliche Erwähnung vermögen in der hier aufgeworfenen Frage etwas zu entscheiden; denn neben den mystischen finden sich noch viele andere, die nicht mystisch sind, und neben dem mystischen „Gottschauen“ wird, wie wir sahen[1]), noch auf manche andere frühere Schrift teils ausdrücklich, teils andeutungsweise Rücksicht genommen. Und endlich der im Eingange erwähnte Zweifel, welchen die beiden Mitunterredner vielleicht, wie der Kardinal nach deren Verhalten schliesst, unter sich haben[2]), ist nicht, wie bislang geschah, dahin zu deuten, „der Zweck der Schrift sei die Besprechung einiger Bedenken gegen diese oder jene Aufstellungen Cusas, . . . speciell gegen einzelne Ausführungen in de visione dei“, sondern ist nach dem ganzen Zusammenhange unbedingt einzig und allein auf die Möglichkeit einer befriedigenden Erklärung der öfters genannten Schriftstelle zu beziehen[3]). Eben solch eine Erklärung und damit die Lösung des festgestellten Zweifels setzt sich, wie der nochmalige Hinweis auf die Bibelstelle gegen Schluss klar durchblicken lässt, unser Gespräch zu der ihm eigentümlichen Aufgabe. Der Anschluss zu deren Lösung aber ist nicht, wie man nach dem vorstehenden früher geglaubt hat, bei dem „Gottschauen“, sondern noch etwas weiter rückwärts zu suchen.

„Die Weisheit ruft laut weit und breit“: Dieses Schriftwort bildet, wie bekannt, 1450 den Ausgangspunkt zu den positiven Darlegungen in den beiden Gesprächen über die „Weisheit“. Beachtet man jenen Ruf genau, so wird man finden, „dass sie in den Höhen wohnt“, und dass die Weisheit in den Höhen, d. h. die ewige Weisheit, nichts anderes als Gott selbst ist[4]). Ein diesem

[1]) Vergl. oben S. 59 Anm. 8; S. 61 Anm. 8; S. 62 Anm. 2.

[2]) Cardinalis. „Aliqua inter vos versatur forte dubitatio, cum sitis solliciti“ fol. 174b.

[3]) „Dubia utique habemus“, bemerkt sofort nämlich der Abt, „quae, si tibi placet, Bernardus movebit“; und Bernhard beginnt sofort also: „Incidi in studium epistolae Pauli . . ,“ fol. 174b.

[4]) Orator. „Estne aliud sapientia aeterna quam deus?“ Idiota. „Absit quod aliud, sed est deus“ De sapientia dial I fol. 77b.

sinnverwandtes Schriftwort dient dem Gespräche von 1460 zur Grundlage. Auch hier will uns dasselbe einen Fingerzeig nach der Richtung geben, in welcher wir „aus der Schöpfung der Welt die unsichtbaren Eigenschaften Gottes erkennen und schauen" [1]. Was nämlich in der Welt an Vollkommenheiten vorhanden ist, dies alles besitzt Gott in absolutem Sinne. Das wirkliche steht höher als das bloss mögliche Sein, demnach ist Gott alles mögliche Sein in Wirklichkeit, ist das „possest".

Nicht Weltflucht, wie sie das „gelehrte Nichtwissen" und vor allem das „Gottschauen" ohne Unterlass empfiehlt, sondern vielmehr sinnige Weltbetrachtung führt uns demnach zur Erkenntnis des unsichtbaren Gottes, zu der Einsicht beispielsweise, er sei die ewige „Weisheit", oder auch zu der, er sei das „possest". Die Methode also zunächst, dann weiterhin aber auch das durch dieselbe gewonnene Ergebnis zeigt in jenen Gesprächen überraschende Ähnlichkeit. Dasselbe ist nicht negativer, wie es vorzugsweise in den mystischen Schriften, sondern beide Male positiver Art. Nach dem ersten dort ist Gott die Weisheit, nach dem zweiten Gespräche hier ist er — nun sagen wir vorerst noch — das „possest".

Doch was in aller Welt will denn dieser seltsame Name besagen? Etwa, wie man vor kurzem (1891) noch meinte, dass Gott „die Einheit der aktiven und passiven Potenz" sei? Dieser Meinung kann ich für meinen Teil nie und nimmer zustimmen. Die oben in grösserer Anzahl, als sonst hier üblich, mitgeteilten Stellen scheinen mir nicht für, sondern manchmal sehr klar gegen dieselbe zu sprechen. Nach diesen und einigen früher noch nicht ausgehobenen ist nämlich Gott die allmächtige Sonne [2], die allmächtige Form [3], das allmächtige Wesen [4], das oberste allmächtige Prinzip [5], kurz allmächtig [6]. Der allmächtige Gott aber ist die

[1] „. . . quomodo ex creatura mundi intellecta conspiciuntur invisibilia dei" De possest fol. 183b.

[2] „Tunc exspectat . . . solem (nicht „solum", was ganz sinnlos) illum omnipotentem" fol. 176a.

[3] „. . quomodo hanc omnipotentem formam . . attingimus" fol. 182a und oben S. 61 Anm. 2.

[4] „Principium . . suam vim omnipotentem in nullo . . evacuat" fol. 177b und oben S. 58 Anm. 3.

[5] „. . . ibi pervenitur ad primum omnipotens principium" fol. 177b und oben S. 58 Anm. 1

[6] „Possest . . . ducit . . ad omnipotentem" fol. 177b.

Wirklichkeit jeder Potenz[1]), kurz das „possest", d. h. dasjenige, wo das Können wirklich existiert[2]), also wohl das wirklich existierende, darum wirksame, aktive und nicht passive Können, auf deutsch besser die Allmacht[3]).

Ein Denkvermögen, so fasst der Autor seine diesbezüglichen nunmehrigen Ansichten zum Schlusse noch einmal kurz und bündig zusammen, ein Verstand, welcher die Schöpfung der Welt wirklich versteht, erblickt die ewige Macht und sichtbare Gottheit des Schöpfers[4]). Es ist nämlich nicht möglich zu verstehen, wie ein Geschöpf soll aus dem Schöpfer hervorgegangen sein, es sei denn, dass man sieht, selbiges habe in der unsichtbaren Machtfülle, d. h. durch das schöpferische Vermögen desselben, ewig existiert[5]). Unbedingt müssen all die möglichen Geschöpfe in seiner Machtvollkommenheit existieren, damit er selbst die vollkommenste Form aller Daseinsformen ist[6]), unbedingt muss er alles sein, was existieren kann, damit er die wirklich echte, formelle oder urbildliche Ursache sei[7]); notwendig muss er in sich die Vorstellung und den Begriff aller denkbaren Formen tragen, notwendig existiert er über jeder Art von Gegensatz; denn in ihm kann es keine Veränderung geben, er existiert vor dem Nichtsein[8]); existierte er nämlich erst, nachdem er nicht existierte, so wäre er nicht der Schöpfer, sondern ein Geschöpf, welches aus dem Nichtsein in den Zustand des Seins versetzt ward; in ihm also heisst Nichtsein genau so viel wie Allessein, was sein kann[9]). Daher bringt er die

---

[1]) „Ego sum deus omnipotens id est sum actus omnis potentiae" fol. 176a.

[2]) „Possest hoc est, ubi posse est actu". De venatione sapientiae cap. 13 und oben S. 58 Anm. 5.

[3]) „Utique in verbo imperativo cunctipotentis . . . ipsa omnipotentia, quae deus creator et pater omnium est, revelatur" fol. 178b.

[4]) „Diximus mente illam creatoris sempiternam virtutem et invisibilem divinitatem conspici, quae mundum creatum intelligit" fol. 183b.

[5]) „Non est enim possibile creaturam intelligi emanasse a creatore, nisi videatur in invisibili virtute seu per artem eius ipsam aeternaliter fuisse" l. c.

[6]) „Oportet omnia creabilia actu in eius potestate esse, ut ipse sit formarum omnium perfectissima forma" l. c.

[7]) „Oportet ipsum omnia esse quae esse possunt, ut sit verissima formalis seu exemplaris causa" l. c.

[8]) „Oportet ipsum in se habere omnium formabilium conceptum et rationem; oportet ipsum esse supra omnem oppositionem; nam in ipso non potest esse alteritas" l. c.

[9]) „In ipso ergo non esse est omne, quod esse potest" l. c.

Dinge nicht aus etwas anderm, sondern aus sich hervor; denn er ist alles, was sein kann[1]).

Des Gegensatzes, in welchen die also gefasste Gotteslehre zu der früher bevorzugten negativen tritt, ist sich der Autor selbst klar bewusst. Einstmals, so erklärt er freimütig, waren wir bestrebt, den Schöpfer über Sein und Nichtsein hinaus zu schauen[2]); aber damals konnten wir nicht verstehen, wie der andererseits sichtbar sein solle, welcher über jedem Einfachen und Zusammengesetzten, über jedem Einzigartigen und Vielfältigen, über jeder Begrenzung und Unendlichkeit dasteht, ganz allüberall und nirgendwo, jede und zugleich keine Form, ganz und gar unaussprechlich, in allem alles, im nichts ein nichts, alles und nichts in ihm er selbst, ungeteilt in jedem beliebigen noch so kleinen Dinge und zugleich in keinem von allen ist[3]). Dem gegenüber sei zu beachten: Der Schöpfer zeigt sich in jedem Geschöpfe als das dreifaltige, echte und adäquate Urbild[4]), aber nur die höchste, von allen sinnlichen Vorstellungen losgelöste Einsicht findet ihn, ohne ihn zu begreifen, sieht ihn in Nebel und weiss nicht, was für eine Substanz oder was für ein Ding oder was unter dem Existierenden er ist, gewissermassen das Ding, in welchem die sonst vorhandenen Gegensätze, z. B. Bewegung und Ruhe, sich im Nu nicht als zwei, sondern über der Zwei und dem Anders vereinigen[5]).

Diese bündigen Schlusserklärungen lassen zugleich den Zweck unsers Gesprächs deutlich erkennen; derselbe kann nämlich nur der sein, der bisher ganz vorwiegend beliebten negativen Gotteslehre durch die unbedingt erforderliche positive eine feste und sichere Grund-

---

[1]) „Ideo de nullo alio creat, sed ex se, cum sit omne quod esse potest" l. c.

[2]) „Et quando ipsum nixi sumus super esse et non esse videre, ... l. c.

[3]) „. . . non potuimus intelligere, quomodo esset visibilis, qui est supra omne simplex et compositum, super omne singulare et plurale, super omnem terminum et infinitatem, totaliter ubique et nullibi, omniformis pariter et nulliformis et penitus ineffabilis, in omnibus omnia, in nullo nihil, et omnia et nihil in ipso ipse integre, indivise in quolibet quantumcunque parvo et simul in nullo omnium" l. c.

[4]) Qui se in omni creatura ostendit unitrinum exemplar verissimum et adaequatissimum" l. c.

[5]) „Sed altissimo et ab omnibus phantasmatibus absoluto intellectu . . . reperitur intelligibilis ignoranter seu inintelligibiliter . . . videtur in caligine et nescitur, quae substantia aut quae res aut quid entium sit, uti res, in qua coincidunt opposita, scilicet motus et quies simul, non ut duo, sed supra dualitatem et alteritam" l. c.

lage zu verschaffen. Einen glücklichen Anlauf in dieser Hinsicht machen die zwei ersten Gespräche des Laien durch den Nachweis, dass der Schöpfer des Alls die ewige, in den Dingen sich offenbarende Weisheit. Doch, so belehrt uns jetzt das Gespräch „de possest", nicht bloss Weisheit, sondern jegliches Sein sei der schöpferische Gott absolut wirklich[1]), und das also richtig, was die heiligen Lehrer behaupten[2]).

II. De venatione sapientiae.

Der bekannte Camaldulensergeneral AMBROSIO TRAVERSARI übertrug um 1460 die Schrift des DIOGENES LAËRTIUS über die Erlebnisse, Lehren und Aussprüche der Philosophen ins Lateinische[3]). Hierzu hatte er sich, wie er in der Widmung an COSIMO von Medici bemerkt, vorzugsweise auf Bitten seiner Freunde verstanden[4]). Zu den letztgenannten aber zählte auch unser Autor. Vermutlich daher durch den Übersetzer selbst dürfte er jenes sehr viele wissenswerte Dinge enthaltende Buch[5]) bekommen haben. Mit höchstem Interesse las er darin die mannigfachen Versuche der Philosophen, die Weisheit zu erfassen[6]), fühlte sich durch dies Lesen merkwürdig angeregt, wandte nunmehr seine ganze Geisteskraft einem so dankbaren Nachdenken, dem Allerlieblichsten, was einem Menschen begegnen kann, zu[7]) und fasste den Entschluss, jene Gedanken, welche er durch sehr sorgfältiges Nachsinnen fand, mögen sie auch noch so unbedeutend sein, in der Absicht, scharfsinnigere Denker zu einer besseren Vertiefung ihres eigenen Geistes zu bewegen, furchtsam und scheu darzulegen[8]).

---

[1]) Vergl. „Quodlibet igitur esse sic video in deo aeterno deum et omnia esse . . . . Nam cum deus aeternus omnia de non esse producat, nisi ipse actu esset omnium et singulorum esse, quomodo de non esse produceret?" fol. 183a.

[2]) „Haec igitur vera sunt, quae sancti asserunt" l. c.

[3]) VOIGT, Wiederbelebung des klassischen Altertums 2. Aufl. I, 323.

[4]) „. . . Latinum facere amicis maxime, ut id facerem, orantibus statui."

[5]) „. . plurima cognitu necessaria continere videbatur" Fr. Ambrosius ad Cosmam Medicem.

[6]) „Nunc vero cum in Diogenis Laërtii de vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes . ." De venatione sapientiae, praefatio.

[7]) „. . . concitatus ingenium totum contuli tam gratae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire" l c.

[8]) „Et quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandam, peccator homo timide verecundeque pandam" l. c.

Solches ungesäumt zu thun drängt ihn seine Lebenslage. Seit dem Brunecker Erlebnis 1460 nämlich ist er zusehends gealtert und fühlt sich im Augenblicke so schwach, dass er nicht weiss, ob ihm etwa die Zeit gegönnt wird, länger und besser nachzudenken[1]. Das einundsechzigste Lebensjahr hat er vollendet[2], vor längerer Zeit (1445) die Abhandlung über das Gottsuchen geschrieben, darauf weitere Fortschritte gemacht und abermals, d. h. wohl in den Gesprächen des Laien und dem über das existierende Können, Annahmen verzeichnet[3]. Jetzt geht seine Absicht dahin, diejenigen von seinen philosophischen Versuchen, welche er bis zu diesem Alter nach der Einsicht seines Geistes für ziemlich richtig hielt, der Hauptsache nach anzumerken und so der Nachwelt zu hinterlassen[4].

Der Zeitpunkt zunächst, in welchem der schnell alternde Autor den vorstehenden Plan fasste, ergiebt sich annähernd schon aus dem Mitgeteilten. Leider kennen wir freilich nicht den Tag seiner Geburt, worauf es dabei in erster Linie ankommt, sondern nur den seines Todes, 11. August 1464, und überdies die Anzahl seiner Lebensjahre, 63[5]. Im Augenblicke nun zählt er 61, steht somit im 62.; und dieses würde, falls er gerade 63 Jahre, keinen Tag mehr, alt geworden, was an sich freilich nur $^1/_{365}$ Wahrscheinlichkeit besitzt, die Tage vom 11. August 1462 bis zu demselben Datum 1463 ausfüllen; jedenfalls aber ist nach obigem in diesem Zeitraum die uns hier beschäftigende Schrift zu setzen. Innerhalb desselben aber lässt sich deren Abfassungszeit anderweitig noch etwas genauer bestimmen. An dieselbe schliesst sich nämlich, wie wir später sehen werden, sachlich unmittelbar und darum wohl auch zeitlich ein kleines Gespräch an, welches in die Osterzeit fällt. Nur Ostern 1463 kann wegen der berühmten sachlichen Beziehung dabei in Betracht kommen; unmittelbar vor

[1] „. . cum nesciam, si forte longius et melius cogitandi tempus concedatur“ l. c.

[2] „Sexagesimum enim primum transegi annum“ l. c.

[3] „Conscripsi dudum conceptum de quaerendo deum, profeci post hoc et iterum signavi coniecturas“ l. c.

[4] „Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere,“ Anfangsworte der Vorrede.

[5] „. . . obiit MCCCCLXIIII, XI. Augusti . . . Vixit annis LXIII“, Worte auf seinem Grabsteine.

Ostern, den 10. April, also wohl in den März 1463, wird demnach unsere Schrift zu setzen sein. Um diese Zeit aber weilte der Autor, nach den Briefen, welche auf uns gekommen sind, zu schliessen, in Rom.

Bei Abfassung der Schrift aber schlägt er folgendes Verfahren ein[1]). Es treibt uns, so sagt er sich zunächst, ein Streben, welches unserer Natur eingepflanzt ward, an, nicht bloss Wissen, sondern Weisheit oder weises Wissen zu besitzen; darum schickt er zuerst bezüglich ihres Wesens einiges wenige voraus[2]), erklärt dieselbe, wie schon PLATON[3]) und im Anschlusse an ihn der hl. AUGUSTINUS[4]) gethan, für die Nahrung des Geistes[5]).

Sodann beschreibt er für den, welcher philosophieren, d. h. nach Weisheit forschen will, die Gebiete derselben[6]) und unterscheidet deren drei[7]). In dem ersten findet man sie so, wie sie ewiglich existiert[8]), in dem zweiten trifft man sie in ihrer immerwährenden Erscheinung wieder[9]), und in dem dritten leuchtet sie einem in dem zeitlichen Flusse der Erscheinung von ferne her[10]).

Es nennt nämlich der erste unter den Weisen, Thales von Milet, Gott das Älteste, weil nicht gezeugt, die Welt das Schönste, weil von Gott geschaffen: Aussprüche, welche unserm Autor, als er dieselben bei LAËRTIUS[11]) las, gar sehr gefielen[12]). Er fühlt sich veranlasst, nach dem Urheber dieses so wunderbaren Werkes zu forschen, und sagt sich in dem eigenen Innern: Einen unbekannten

---

[1]) „Hocque ordine procedam" De venatione sap., praefatio.

[2]) „Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendam. Circa huius rationem primo pauca praemittam" l. c.

[3]) Protagoras 313 C.

[4]) De beata vita cap. 8.

[5]) „Sapientiam pastum esse intellectus", Überschrift zu cap. 1.

[6]) „Deinde volenti philosophari, quod venationem sapientiae (vergl. PLATON, Soph. 221 E) voco, regiones . . . describam" l. c. praefatio. Das hier Versprochene wird cap. 2—10 geliefert.

[7]) „Ut autem propositum nostrum explicemus, dicimus, quod tres sunt regiones sapientiae" cap. 11.

[8]) „Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter" l. c.

[9]) „Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine" l. c.

[10]) „Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis" l. c.

[11]) „*Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός · ἀγέννητον γάρ. κάλλιστον κόσμος.*" Diog. l. 35.

[12]) „Dicit inter sapientes primus Thales ille Milesius deum antiquissimum, quia ingenitus est; mundum pulcherrimum, quia a deo factus: quae verba dum in Laërtio legerem, summe mihi placuere" De ven. sap. cap. 2.

Gegenstand kann man durch einen zweiten, der noch unbekannter ist, nicht kennen lernen; daher muss ich ein ganz zuverlässiges Prinzip gewinnen, welches alle Forscher für zweifellos ansehen und als solches voraussetzen; im Lichte desselben ist dann nach dem unbekannten zu suchen[1]). Das Wahre nämlich stimmt mit dem Wahren überein. Als nun dieses sein wissbegieriger Geist sorgfältig suchte, fiel ihm der Satz der Philosophen ein, welchen auch ARISTOTELES zu Beginn der physischen Schriften sich aneignet, der da heisst: „Nur das mögliche Werden wird[2])."

Diesen Satz nun macht unser Autor zum Prinzip, um die Gebiete der Weisheit zu durchforschen[3]), und schreitet hierbei auf folgende Weise vorwärts[4]): Da nur das mögliche Werden auch wirklich wird, so ward nichts oder wird künftighin, ohne dass es dieses konnte oder kann. Was aber existiert und doch nicht geworden und nicht geschaffen ist, konnte nicht und kann nicht gemacht, noch geschaffen werden; es geht nämlich dem Werdenkönnen voran und ist ewig[5]). Ein jedes Sein aber, welches ward oder in Zukunft wird, hat zum Prinzip das eine Absolute, welches seinerseits Prinzip und Ursache des Werdenkönnens oder jenes Ewige ist, welches dem Werdenkönnen vorangeht[6]). Alle Dinge also, welche nach diesem existieren, sind vom Schöpfer aus dem Werdenkönnen hervorgebracht[7]). Wende ich mich demnach zur Betrachtung des Ewigen, so sehe ich die Wirklichkeit schlechthin, und in ihr schaue ich im Geiste alle Dinge wie in ihrer absoluten

[1]) „Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum et in luce illius ignotum quaerere" l. c.

[2]) „. . . incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in physicorum principio assumit, quae est, quod impossibile fieri non fit" l. c. Die fragliche Stelle findet sich bei ARISTOTELES nicht, wie man zunächst annehmen muss, in der Physik, sondern erst in der an diese sich anschliessenden Schrift *Περὶ οὐρανοῦ*, woselbst es I, 7. 274 b 13 heisst: *„ἀδύνατον γὰρ γίγνεσθαι, ὃ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι."*

[3]) „Quo principio rationes (lies: „regiones") sapientiae perquisivi", Überschrift zu cap 2.

[4]) „Quo discursu ratio venatur", Überschrift zu cap. 3.

[5]) „Quod autem est et non est factum nec creatum, non potuit neque potest fieri neque creari. Praecedit enim id posse fieri et est aeternum" l. c.

[6]) „Omne autem quod est factum aut fiet . . ., habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri, et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit" l. c.

[7]) „Omnia igitur quae post ipsum (sc. posse fieri) sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt" l. c.

Ursache enthalten[1]). Blicke ich auf das Schrankenlose und Beständige, so sehe ich mittels der Vernunft das Werdenkönnen und in ihm das Wesenhafte aller einzelnen Dinge, wie sie gemäss ihrer vollkommenen Entfaltung nach der Vorherbestimmung des göttlichen Geistes werden sollen[2]). Beachte ich, wie in der Zeit sich alle der Reihe nach entfalten, so nehme ich die Vollkommenheit des Beständigen auf Grund dieser Nachahmung mittels meiner Sinne wahr; es ahmen nämlich die wahrnehmbaren Dinge die geistigen nach[3]). Demnach sind in dem geschaffenen Werdenkönnen alle geschaffenen Dinge zum voraus festbestimmt, damit diese Welt schön, wie sie ist, werde[4]).

Um diese Verhältnisse wenigstens einigermassen richtig aufzufassen, hilft sich die Vernunft durch Vergleiche[5]). Ähnlich nämlich wie der Lehrmeister der Logik Schlussfiguren und Schlussweisen schafft, diese dem folgsamen Schüler mitteilt und befiehlt, nach allen ihm vorgelegten Schlussweisen nun Schlüsse zu ziehen[6]), ähnlich so schuf der Weltbaumeister in der Absicht, die Welt schön zu gestalten, das Werdenkönnen derselben und in ihm eingeschlossen alle zur Weltgestaltung notwendigen Voraussetzungen[7]). Dies göttliche Werk übergab dann Gott seinem folgsamen Diener, d. h. dem Naturtrieb, welcher dem Werdenkönnen angeschaffen, damit er das Werdenkönnen der Welt nach den vorbestimmten Gedanken der Urvernunft entfalte[8]). Dabei handelt eben derselbe

[1]) „Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicite" l. c.

[2]) „Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae mentis fieri debent" l. c.

[3]) „Cum in tempore intueor omnia in successione explicari, perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo, imitantur enim sensibilia ipsa intelligibilia" l. c.

[4]) „Quare in posse fieri creato omnia creata sunt praedeterminata, ut hic mundus pulcher uti est fieret" l. c.

[5]) Vergl. cap. 4–6.

[6]) „Hanc autem artem inventor magister obedienti tradit discipulo et mandat, ut secundum omnes sibi propositos modos syllogizet" cap 4.

[7]) „Sic forte se aliquo pacto habet mundi artificium. Nam eius magister gloriosus deus volens constituere mundum pulchrum posse fieri ipsius et in ipso complicite omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria" l. c.

[8]) „Hoc divinum opificium deus obedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas intellectus rationes explicaret" l. c.

Trieb ähnlich wie der Geometer, wenn er nach der zum voraus festbestimmten Vorstellung einen Kreis zeichnet[1]. Das Werdenkönnen selbst aber verhält sich, um einen allerdings nicht sehr schicklichen Vergleich[2] zu verwerten, zum ewigen Gott wie die Farbe zu dem Lichte. Wie diese eine Erscheinung des Lichtes, so ist jenes eine zerlegbare Erscheinung Gottes, des ewigen Lichtes[3]. Aus ihr schuf das ewige Licht die Welt schön und lichtvoll, gestaltet es alles, was da wird[4]. Der Satz aber, worauf alle philosophischen Annahmen zuletzt beruhen, lautet also: Nur eine einzige giebt es unter all den Ursachen, welche das Werdenkönnen von allem schafft[5]; dieselbe geht jedem Werdenkönnen vorauf und ist dessen Endziel[6]; sie lässt sich nicht benennen, nicht in Anteile zerlegen, aber an ihrer Erscheinung nehmen alle Dinge teil[7]; und dies ist Gott, die bewirkende, die formelle oder urbildliche und die Zweckursache von allem[8]. Diesen letzten Satz aber soll man sich ganz besonders merken, um sowohl das früher Gesagte als auch das Nachfolgende richtig aufzufassen und zu beurteilen[9].

Was in den nächsten Kapiteln folgt, sind historische Untersuchungen über das Verfahren, welches PLATON und ARISTOTELES bei ihrem Forschen eingeschlagen[10], und sodann über die verschiedenen Bezeichnungen ein und desselben Gegenstandes[11], insbesondere, wie zu erwarten, des Werdenkönnens[12], in der hl.

---

[1] „Videtur autem naturam imitari geometer, dum circulum figurat. Nam ad praedeterminatam circuli respicit rationem . . ." cap. 5.

[2] „rudi quodam exemplo" cap. 6.

[3] „. . est participabilis dei similitudo, quam posse fieri nominamus" l. c.

[4] „. . de qua lux aeterna hunc pulchrum et lucidum mundum produxit et cuncta quae fiunt constituit" l. c.

[5] „Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae hoc est: quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium" cap. 7.

[6] „Et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus" l. c.

[7] „. . quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur" l. c

[8] „Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem (‚formalis seu exemplaris' heisst es kurz zuvor) et finalem laudamus" l. c.

[9] „Quae vero rationis discursu venantis fecerim, nunc revelabo, ut tam praedicta quam quae sequuntur capias et iudices" l. c.

[10] „Quomodo Plato et Aristoteles venationem fecerunt?" Überschrift zu cap. 8

[11] „Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt?" cap. 9.

[12] „Quomodo sapientes posse fieri nominarunt?" cap. 10.

Schrift, bei Philosophen und Weisen. Das letztgenannte eigenartige Prinzip glaubt unser Autor zunächst im ersten Verse der Genesis, in den beiden Wörtern „Himmel und Erde" daselbst, wodurch Moyses andeute, das Werdenkönnen der Welt, welche aus Himmel und Erde bestehe, sei im Anfange geschaffen[1]), sodann in der Materie der Philosophen, endlich auch in dem Wasser des weisen Thales wiederzufinden. Auf diese Deutungsversuche indessen darf man schwerlich grösseres Gewicht legen.

Aber nicht bloss Gebiete, sondern in diesen auch gewisse Fundstellen der Weisheit verspricht uns gleich der Eingang der Schrift zu beschreiben; auf Plätze soll diese uns führen, welche die Ausbeute, wonach man forscht, in überreicher Fülle darbieten[2]). Zehn solcher Plätze aber sollen für das Forschen nach Weisheit in ganz besonderem Masse geeignet erscheinen[3]): das gelehrte Nichtwissen, 2. das existierende Können, 3. das Unveränderliche, 4. das Licht, 5. das Lob, 6. die Einheit, 7. die Gleichheit, 8. das Bindeglied der beiden, 9. das Endziel und 10. das Ordnungsprinzip[4]). Diese zehn „Plätze" werden dann einzeln in der angegebenen Reihenfolge untersucht. Je weiter aber diese Untersuchung fortschreitet, desto breiter wird durchgehends dieselbe[5]). Nicht ohne Grund hat man in derselben daher „erbauliche Tautologieen" finden zu sollen geglaubt. Wertvoll immerhin bleiben indessen vornehmlich die drei ersten der in Rede stehenden Kapitel. In diesen nämlich offenbart sich noch am deutlichsten, dass etwas Ähnliches wie in den berühmten „Retractationes" des hl. Augustinus beabsichtigt ist. Wie diese, so soll ja auch die Schrift hier in aller Kürze diejenigen Ansichten zusammenfassen, welche der jeweilige Autor am Abende seines Lebens noch für annähernd richtig und zutreffend hielt. Freilich erreicht die spätere Schrift ihr Vorbild bei weitem nicht; thäte

[1]) „Per hoc innuens posse fieri mundum, qui coelo et terra continetur, in principio creatum" cap. 9. Ähnlich erklärt der hl. Augustinus das „terra" hierselbst für „informis materia." Conf. XII, 4 § 4.

[2]) „Regiones (vergl. oben S. 70 Anm. 6) et in illis loca quaedam describam in camposque ducam, quos praedae quam quaerunt apprime puto refertos" Praefatio.

[3]) „Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos" cap. 11.

[4]) „Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possest, tertium non aliud . . . ." cap. 11.

[5]) Auf den 1. „Platz" kommt cap. 12, den 2. cap. 13, den 3. cap. 14, den 4. cap. 15—17, den 5 cap. 18—20, den 6. cap 21—22, den 7. cap. 23, den 8. cap. 24—26, den 9. cap. 27—29 und den 10. cap. 30—32.

sie es, so wäre sie unendlich wertvoll. Weil eine derartige Absicht wenigstens vorlag, darum, glaube ich, hat man einigen Anlass dem Dargebotenen eine gewisse Beachtung zu schenken; denn wir erfahren hier authentisch, welche Wandlungen der Autor seit 24 Jahren in seinen philosophischen Anschauungen durchgemacht, was davon an Hauptpunkten stillschweigend aufgegeben, z. B. die Vereinigung der Gegensätze, was er ausdrücklich beibehalten, z. B. das existierende Können. Zwischenhinein wird dann wohl noch mancherlei zu setzen sein, was er stillschweigend festgehalten.

In der also ganz kurz charakterisierten Beurteilung der eigenen früheren Leistungen erwähnt, worauf hier im Vorbeigehen aufmerksam gemacht sei, der Autor unter anderem, er habe von der Gleichheit anderweitig zu Rom eine ausführliche Beschreibung veröffentlicht[1]. Ein Buch nennt Faber, der bekannte Pariser Herausgeber der Werke, diese Beschreibung, zählt dasselbe unter den sechs Schriften, welche er nirgends bislang habe auftreiben können[2], an vierter Stelle auf, fügt aber recht umsichtig gleich die einschränkende Bemerkung hinzu: „falls es nicht jenes, welches der 2. Band auf Seite 15 ff. enthält[3]. Dass die hierselbst enthaltene Abhandlung an der zuvor erwähnten Stelle gemeint sei, bestreitet dagegen unbedenklich SCHARPFF[4], der übrigens das Schwanken FABERS in dieser Frage nicht gekannt hat. Schon das Adverbium „late“, meint derselbe, spreche gegen die Identität, was indessen meines Erachtens nicht der Fall ist; denn 13 Folioseiten (annähernd 600 Zeilen) bieten im Vergleich mit $^3/_4$ Seite (33 Zeilen) doch wohl eine ausführliche Beschreibung (18:1). Wenn dann SCHARPFF weiter annimmt, diese sei bald nach der Gesandtschaftsreise 1451 geschrieben, so übersieht er einmal, dass CUSANUS bald nach dieser Reise sich gar nicht in Rom aufgehalten, ein andermal, dass die Schrift „De beryllo“, welche, wie feststeht, dem Jahre 1458 angehört, in jener bald nach 1451 angesetzten Beschreibung erwähnt wird[5], endlich auch noch, dass es sich an beiden Stellen um ein und denselben Gegenstand handelt. Dem-

[1] „Et quia de aequalitate alias Romae late scripsi, haec sic sufficiant“ cap. 23.

[2] „Hos vero sex, qui subnotantur, ab eodem Cusa compositos nusquam hactenus reperire potui.“ Praefatio pagina aa3b.

[3] „4. Librum de aequalitate, nisi sit is, qui habetur 2. volumine fol. 15“ l. c.

[4] a. a. O. S. 231 Anm. 4.

[5] l. c. fol. 16a.

nach ist man wohl anzunehmen berechtigt, dass jene ausführliche Beschreibung, auf welche das früher genannte Kapitel den weitere Aufschlüsse wünschenden verweist, wirklich auf uns gekommen ist. Dieselbe ward alsdann zu Rom höchstwahrscheinlich im Winter 1461 auf 1462 für einen wissbegierigen und fähigen Schüler namens PETER, d. i. zweifelsohne für PETER WYMAR von Erkelenz, von welchem sogleich näher die Rede sein wird, auf dessen Ersuchen und zu dessen Geistesausbildung geschrieben[1]). Da sie aber von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater handelt, als solche die Hauptsache des Evangeliums kurz zusammenfasst, welches die mannigfaltigen, an dieselbe sich anschliessenden Kanzelreden des nämlichen Autors auf mannigfaltige Art auseinanderlegen[2]), so gehört deren weitere Besprechung nicht hierher.

Dahingegen hätte unsere Darlegung früher schon eine Schrift, wäre sie aufzutreiben gewesen, besprechen müssen; das Büchlein nämlich meine ich, welches nach einer Angabe in dem „Forschen nach Weisheit" CUSANUS in „allerjüngster Zeit zu Orviedo über die Gestalt der Welt zusammenstellte[3])". Unter dieser allerneuesten Vergangenheit können nach den noch vorhandenen Briefen nur die Monate Juli und August 1462 gemeint sein. Das in jener Angabe gewählte Zeitwort aber legt, falls es seine Wahl nicht dem blossen Zufall, sondern bewusster Absicht verdankt, den Gedanken nahe, als habe es sich in der fraglichen Schrift ähnlich wie im „Beryll" in erster Linie um die Zusammenstellung fremder Anschauungen gehandelt. Selbstverständlich wird sich indessen hier ebensowenig wie dort der Verfasser lediglich damit begnügt haben, fremde Ansichten zusammenzutragen, ohne zugleich seine eigene geltend zu machen. Dergleichen würde ganz dem sonst bei ihm gewohnten Verfahren zuwiderlaufen. Der Titel des Büchleins endlich ist geeignet, Sehnsucht nach demselben zu erwecken. Die Welt, so lesen wir schon in dem „gelehrten Nichtwissen", ihre

---

[1]) „Promiseram tibi, Petre, aliqua de aequalitate conscribere ad exercitationem intellectus tui veritatis avidi et ad capacitatem apti, ut sermones theologicos subintres:" Anfang der fraglichen Abhandlung l. c. fol. 15. SCHARPFF lässt a. a. O. die Schrift an einen jüngeren Freund PETRUS gerichtet sein.

[2]) „Haec est summa evangelii in variis sermonibus nostris infra positis varie explanati . . ." Schluss der Abhandlung fol. 28b.

[3]) „Supra de his atque in libello, quem de figura mundi nuperrime in urbe veteri compilavi" De ven. sap. cap. 22.

Bewegung und Gestalt vermag man nicht zu erfassen; bei einigem Nachdenken wird sie einem nämlich wie ein Rand in einem Rade, wie eine Kugel in einer Kugel erscheinen, welche nirgendwo einen Mittelpunkt oder eine Oberfläche besitzt[1]); unsere Erde ferner wird ebendaselbst für einen Stern von edler Art erklärt, welcher Licht, Wärme und Einfluss von anderer d. i. verschiedener Beschaffenheit hat, als alle übrigen Sterne[2]). Kurz und gut, die hier einschlägigen Kapitel über die Bewegung bez. über die Verhältnisse unserer Erde[3]) stellen nach der eigenen Versicherung ihres Verfassers bekanntlich bisher unerhörte Behauptungen auf[4]). Vollends die eigenhändige Eintragung auf dem letzten Blatte der 1444[5]) auf dem Reichstage zu Nürnberg erstandenen mathematischen Handschrift, des jetzigen codex L 5 zu Cues, kennt nicht weniger als drei verschiedene Bewegungen um die Weltpole. Zunächst nämlich kann die Erde nicht fest stehen, sondern sie bewegt sich ebensogut wie die andern Sterne[6]). Demnach läuft sie um die Pole der Welt, wie PYTHAGORAS behauptet[7]), annähernd einmal während Tag und Nacht, dagegen die achte d. i. die Fixsternsphäre zweimal und die Sonne ein bisschen weniger als zweimal während Tag und Nacht[8]), d. i. um $^1/_{365}$ ihres Kreises, so dass in einem Jahre die Verzögerung gleich der Bewegung während eines Tages beträgt, und infolge solch einer Verzögerung der Tierkreis entsteht[9]).

---

[1]) „Vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera nullibi habens centrum vel circumferentiam" De docta ignor. II, 11; vergl. oben Bd 103 S. 83.

[2]) „Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis" l. c. cap. 12.

[3]) „Correlaria de motu" cap. 11; „De conditionibus terrae" cap. 12.

[4]) „Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint" l. c. cap. 11; vergl. oben Bd. 103 S. 79.

[5]) Nicht 1445, wie KRAUS, Serapeum Bd. 26 zu cod. L 5 schreibt.

[6]) „2. Consideravi, quod terra ista non potest esse fixa, sed movetur ut aliae stellae."

[7]) „*Ἐναντίως . . . καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσι· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι, τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν*": schreibt ARISTOTELES, *Περὶ οὐρανοῦ* II, 13. 293, a, 20. Diese Aristotelische Schrift findet sich noch heute in der Handschriftensammlung zu Cues unter K 11 No. 3.

[8]) „Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel („*περὶ τὸ μέσον*" bei ARISTOTELES!) in die et nocte („*νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν*"!) sed octava sphaera bis et sol parum minus quam bis in die et nocte" cod. L 5 zu Cues.

[9]) „. . . hoc est per $^1/_{365}$ sui circuli, ita quod in anno uno per motum diei unius est retardatio et ex illa retardatione oritur zodiacus" l. c. Man beach-

Zu all diesen merkwürdigen Sätzen nehme man noch das eigentümliche Erkenntnisprinzip, wonach jede bejahende Äusserung menschlicherseits für eine blosse Annahme zu erklären ist[1]), welche sich stufenweise fort und fort dem wirklichen Sachverhalte zu nähern vermag, ein Prinzip, welches vor allem unsere Kenntnis der Natur so wesentlich zu fördern vermochte, und man fragt voll von Neugierde: Hat unser Autor nach 23jährigem ernsten Nachdenken im Sommer 1462 „über die Gestalt der Welt" Annahmen aufgestellt, welche dem wirklichen Sachverhalte näher kommen als jene von 1440 bez. 1444? hat er versucht, die achte Sphäre, um eine richtigere Vorstellung von der Gestalt der Welt zu bekommen, in ihre Millionen und Milliarden Meilen voneinander entfernten Bestandteile aufzulösen? hat er „den edlen Stern Erde", welcher nach seiner Ansicht von 1444 schon Umläufe und Umdrehungen[2]) macht, 1462 an die richtige Stelle in unserem Sonnensysteme gesetzt? Nur die letzte der aufgeworfenen Fragen bin ich nach dem Material, was zur Stunde vorliegt, zu beantworten im stande. In dem „Forschen nach Weisheit" 1463 nämlich heisst es: Die göttliche Weisheit bestimmte die Grenze für das Meer und trockne Land, für Sonne, Mond, Sterne und deren Bewegung, stellte die Erde in die Mitte; diese nämlich wollte er schwer sein und nahe bei dem Mittelpunkte der Welt sich bewegen lassen: auf solche Weise sollte sie beständig in der Mitte verweilen, weder aufwärts noch seitwärts abweichen[3]). Nach dieser einen Probe zu

hier: $^1/_{365}$ und nicht $^1/_{(364)}$, wie Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa S. 98 will, ist zu lesen; hiermit fallen dann auch die Ausstellungen weg, welche Apelt, Die Reformation der Sternkunde S. 26 zu dem Bruche $^1/_{364}$ macht. Auch fehlt bei Clemens das „uno" bei „anno". Unter „diei unius" endlich ist augenscheinlich der volkstümliche Tag von 12, nicht der wissenschaftliche von 24 Stunden zu verstehen.

[1]) „Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam" De coniecturis I, 1; vergl. oben Bd. 103 S. 95.

[2]) Vergl. in der mehrfach erwähnten Eintragung die Worte: „Sit terra a b c d (ein Kreis ist dazu gezeichnet, der aber eine Kugel vorstellen soll), et trahe („in hoc" liest Clemens S. 99 anstatt „trahe"), a c, b d arcus terrae et pone e in puncto sectionis. Dico terram super polis a c fixis in terra moveri et similiter super polo e et opposito ei (der nicht näher benannt, weil er an der gezeichneten Figur nicht sichtbar hervortritt) simul et semel. Nam super a c movetur de oriente in occidens et super e et ei opposito movetur in horizontem (Clemens: „horizonte") de occidente in oriens" cod. L 5 zu Cues.

[3]) „Posuit terram in medio, quam gravem esse et ad centrum mundi moveri determinavit, ut sic semper in medio subsisteret et neque sursum neque lateraliter declinaret" De venatione sapientiae cap. 28.

schliessen, darf man sich von der immerhin noch möglichen Auffindung der verlorenen Schrift über „die Gestalt der Welt“ nicht allzu grosse Stücke versprechen. Mag der Kardinal von Cues über die kosmischen Bewegungen und die Verhältnisse der Erde auch neue, bisher „unerhörte Sätze“ vertreten, so fehlte ihm doch augenscheinlich noch der den irdischen Verhältnissen entrückte, weitschauende Blick, welcher 1543 den Namen des Domherrn von Frauenburg unsterblich machte.

Soviel über die beiden Schriften, von denen die eine zu fehlen schien, die andere wirklich fehlt[1]), von deren einstiger Existenz aber die Beschreibung der zehn Plätze unzweideutige Kunde giebt. Mit dieser Beschreibung aber ist die Aufgabe, welche sich das „Streben nach Weisheit“ vorheriger Ankündigung zufolge stellte, vollkommen gelöst, demnach nunmehr der Schluss des Ganzen zu erwarten. In der That endigt jene mit einem Satze, welcher erst bei dem völligen Abschlusse einer Schrift wirklich angebracht erscheint. In der unsrigen freilich folgt ganz ähnlich wie noch in einer andern[2]) eine neue Gedankenreihe.

Dieselbe beginnt mit einem Kapitel über die „Tragweite sprachlicher Bezeichnung[3])“; wirft dann einen Blick auf den „erzielten Gewinn[4])“; wiederholt die schon früher sehr häufig abgegebene „Erklärung[5])“, wonach das Gewordene auf das Werdenkönnen

[1]) Von den sechs Nummern, welche FABER nirgends finden konnte, fehlen zur Stunde übrigens nur mehr drei; No 4 nämlich, „liber de aequalitate“, fehlte überhaupt nicht, No. 1, „Directorium speculantis“, ist, wie bekannt, mit No. 2, dem „dialogus de non aliud“, identisch und 1838 zum erstenmal veröffentlicht; daher bleibt noch No. 3, „liber de figura mundi“, No. 5, „liber inquisitionis veri et boni“, und No. 6, „Tabulae Persicae in Latinum ex Graeco reductae.“ Numero 5, welche De concordantia catholica I, 12 erwähnt wird, einmal wiederzufinden ist wohl noch am ehesten zu hoffen.

[2]) De mathematicis complementis, nahezu 10 Jahre früher (1453. September) geschrieben, ist hier gemeint. Zwar nicht mehr der gedruckte Text, wohl aber cod. E 3 zu Cues lässt den jetzigen Schlussabschnitt deutlich als spätern Zusatz erkennen. Ursprünglich nämlich folgte auf die Worte „in lineam rectam convertendi“ fol. 85b unmittelbar der bislang nicht gedruckte Schluss, welcher sich in der genannten Handschrift erhalten hat; später ward derselbe durchgestrichen, und der neue Abschnitt „Descripto super“ fol. 88b hinzugefügt.

[3]) „De vi vocabuli“: cap. 33.

[4]) „De capta praeda“: cap. 34—36.

[5]) „De declaratione“ cap. 37. Nicht um den Begriff der „declaratio“, wie man nach dem Titel meinen sollte, also handelt es sich hier, sondern bloss um eine ganz bestimmte „declaratio“.

erst folgt und daher niemals auf die Weise geworden ist, dass in ihm das Werdenkönnen völlig erschöpft sei[1]); fügt, um durch die wiederholte „Erinnerung[2])" an frühere Äusserungen klarer, was gemeint sei, zu offenbaren, weiterhin den Satz hinzu, sicherlich beziehe sich das Werdenkönnen auf etwas, welches ihm vorangeht[3]); und schliesst mit einer „Erwägung[4])".

Nichts ward, so beginnt dieselbe, was nicht werden konnte, und auch kann nichts sich selbst bewirken[5]). Hieraus ergiebt sich ein dreifaches Können, nämlich Wirken-, Werden- und gewordenes Können[6]); vor dem gewordenen existiert das Werden-, vor dem Werden- das Wirken-Können[7]); Anfang und Ende für das Werden- ist das Wirken-Können[8]); das gewordene aber ward durch das Wirken- aus dem Werden-Können[9]). Weil endlich das Wirken- vor dem Werden-Können existiert, so ward es nicht und kann auch nicht anders werden[10]), ist daher alles, was es sein kann[11]); es kann demnach nicht grösser, auch nicht kleiner, noch auch anders sein[12]); für alle Dinge ist es die bewirkende, die formelle oder urbildliche und Zweck-Ursache[13]). Es existieren demnach alle Dinge, welche werden können und geworden sind, vorher in dem

[1]) „Repetam unum saepissime dictum. quoniam est totius venationis nostrae ratio. et est: quod factum, cum sequatur posse fieri. nunquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum" cap. 37. Bezüglich des „saepissime" vergleiche man cap. 2—10, oben S. 70 ff.

[2]) „Rememoratio": Titel zu cap. 38, nicht so missverständlich, aber gerade so zu verstehen, wie der Titel zu dem unmittelbar vorhergehenden Hauptstücke.

[3]) „Nunc ut per iteratam dictorum rememorationem clarius quae volo promam, adiicio: Certum est, quod posse fieri refertur ad aliquid, quod ipsum praecedit" cap. 38.

[4]) „Epilogatio": Überschrift zu cap. 39.

[5]) „Quia nihil factum est, quod non potuit fieri. et nihil se ipsum facere potest, . . ." cap. 39.

[6]) „Sequitur quod triplex est posse, scilicet posse facere, posse fieri et posse factum" l. c. Den letzten Begriff hat man durch „Möglichgewordenes", anderswo durch „Gewordenseinkönnen" auf deutsch wiederzugeben versucht.

[7]) „Ante posse factum posse fieri, ante posse fieri posse facere" l. c.

[8]) „Principium et terminus posse fieri est posse facere" l. c.

[9]) „Posse factum per posse facere de posse fieri est factum" l. c.

[10]) „Posse facere cum sit ante posse fieri, nec est factum nec fieri potest aliud" l. c.

[11]) „Est igitur omne, quod esse potest" l. c.

[12]) „Non potest igitur esse maius , . . nec minus . . . nec potest esse aliud" l. c.

[13]) „Omnium . . est causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis" l. c.

Wirken-Können als in ihrer bewirkenden, formellen und Zweck-Ursache, umgekehrt erscheint das Wirken-Können in allen als die absolute Ursache in ihren Wirkungen[1]). Dagegen das Werden-Können ist in allen, welche geworden sind, das, was wurde, demnach auch von dem gewordenen in seinem Wesen nicht verschieden[2]). Wohl aber ist dies das Wirken-Können; mag dasselbe auch nicht etwas ganz anderes sein, so ist es dennoch, eben weil es die Ursache des Wesens, nicht das Wesen; dieses vielmehr ist dessen Wirkung[3]). Aus dem Nichts, heisst es, sei das Werden-Können geworden[4]). Der Ausdruck ist ungenau; denn wir müssen sagen: Aus dem Nichts ist das Werden- durch das Wirken-Können nicht geworden, sondern hervorgebracht, somit geschaffen[5]). Dies absolute Wirken-Können aber ist der Allmächtige, dieser demnach ewig, weder geworden, noch geschaffen[6]); und weil er vor dem Nichts und dem Werden-Können existiert, so kann er weder vernichtet, noch auch anders, als wie er ist, werden[7]). Demzufolge giebt es nur eine erste Ursache, welche man füglich das wirklich existierende Können nennt[8]).

Nach den soeben ausgehobenen Sätzen zu urteilen, enthalten die Schlusskapitel, insbesondere auch die letzte „Erwägung", wesentlich neues zwar nicht, und dessen ist sich deren Verfasser auch sehr wohl bewusst, er möchte dieselben nämlich für nichts anderes als eine bündige Widerholung von früher Beigebrachtem angesehen wissen[9]). Immerhin aber bleibt hierbei das dreifache, nämlich das Wirken-, Werden- und gewordene Können gar wohl zu

[1]) „Sunt igitur in ipso posse facere omnia, quae possunt fieri et quae facta sunt, prioriter ut in causa efficiente, formali et finali, et posse facere in omnibus ut absoluta causa in causatis" l. c.

[2]) „Sed posse fieri est in omnibus, quae facta sunt, id quod factum . . . Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia" l. c.

[3]) „Sed posse facere licet non sit aliud, tamen, cum sit causa essentiae, non est essentia; essentia enim est ipsius causatum" l. c.

[4]) „De nihilo . . dicitur posse fieri factum" l. c.

[5]) „De nihilo igitur posse fieri, cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus" l. c.

[6]) „Cum autem ipsum absolutum posse facere nominemus omnipotentem, dicimus omnipotentem aeternum nec factum nec creatum" l. c.

[7]) „Et qui nec annihilari aut aliter fieri potest quam est, quia ante nihil et posse fieri" l. c. fol. 217b.

[8]) Vergl. „Non est nisi unum causale principium, quod possest nomino" l. c. fol. 218a.

[9]) „Haec sint de praeinsertis breviter repetita" l. c. fol. 217b.

beachten. Freilich erklärt derselbe schliesslich auch diese neue Fassung seiner philosophischen Nachforschungen für ungeschickt und nicht völlig geklärt[1]).

Diesem Übelstande sollte abhelfen

3. De apice theoriae.

Wie! gehört denn wirklich dies Gespräch erst an diese Stelle? Bisher wenigstens reihte man dasselbe „sachlich und wohl auch der Zeit nach[2])" nicht erst an „das Streben nach Weisheit", sondern schon an „das existierende Können" an. Die Berechtigung hierzu glaubt man aus der Thatsache entnehmen zu müssen, dass so ziemlich im Eingange des Gespräches nicht die soeben an erster, sondern bloss die an zweiter Stelle genannte Schrift erwähnt wird, und doch wäre, so macht man geltend, jene, falls sie bereits existierte, wegen ihrer hohen Bedeutung bei dem Niederschreiben des in Rede stehenden Einganges „wohl nicht zu ignorieren" gewesen[3]). Weit entfernt, etwa jene hohe Bedeutung leugnen zu wollen, kann man sich das geltend gemachte, angeblich so auffallende Schweigen ganz leicht auf eine andere Weise, als dies vorhin geschah, erklären. An der berührten Stelle nämlich wundert sich der Mitunterredner darüber, weshalb denn die vielen Äusserungen nicht genügen, welche der Meister bereits früher über das existierende Können gethan und in dem gleichnamigen Gespräche deutlich entwickelt habe[4]). Die Satzgefüge lässt meines Erachtens klar erkennen, dass hierselbst in erster Linie nicht Schriften, sondern lediglich Ideen in Betracht kommen, dass erst in zweiter Linie, so nebenher, auch eine Schrift erwähnt wird. Sollte aber überhaupt eine solche erwähnt werden, so konnte dies nicht „das Streben nach Weisheit", sondern dem ganzen Zusammenhange nach nur die eben gewählte sein.

Jenes Schweigen spricht demnach nicht gegen die Stelle, welche wir dem kleinen Zwiegespräche anzuweisen im Begriffe stehen. Für dieselbe aber lässt sich zunächst der rein äusser-

---

[1]) „Per haec arbitror mearum venationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse": Schlusssatz zu cap. 39 fol. 218b.

[2]) Scharpff a. a. O. S. 213.

[3]) Scharpff a. a. O. S. 232 Anm. 1.

[4]) Petrus. „. . . Sed miror cum iam ante de possest multa dixisses et eo in dialogo explanasses, cur illa non sufficiunt?" De apice theoriae fol. 219a.

liche Umstand anführen, dass der Mitunterredner bereits vierzehn Jahre hindurch Gelegenheit gehabt hat, den Meister zu hören[1]). Trügt nicht alles, so erscheint wohl die Annahme berechtigt, dass jene vierzehn Jahre 1449 beginnen, somit 1463, worauf es uns hier ankommt, endigen. Urkundlich belegen lässt sich dies freilich zur Stunde nicht; und selbst wenn auch dies wirklich der Fall wäre, so würde dennoch, wie leicht ersichtlich, jener rein äusserliche Umstand endgiltig noch nichts entscheiden; dieses thut vielmehr erst der Inhalt des Gespräches.

Diesem gegenüber ist nicht einmal der Umstand von Belang, dass in dem vielfach erwähnten cod. E 3 das Zwiegespräch schon an sechster, das „Streben nach Weisheit" aber erst an siebenter Stelle, jenes also vor diesem steht; denn auch sonstwo ist in dieser Handschrift nicht mit der gleichen Sorgfalt, wie im cod. E 2, die zeitliche Aufeinanderfolge[2]) gewahrt. Mit dem Inhalte selbst aber hat es folgende Bewandtnis. Wie einige frühere Kapitel der „Philosophie"[3]), so nennt auch noch das letzte derselben, die sogenannte „Erwägung" nämlich, Gott bekanntlich[4]) „das wirklich existierende Können"; diesen Namen erklärt dann „die endgültige Ansicht", wie wir in einem anderen Zusammenhange" bereits erwähnen mussten, für nicht zulänglich[5]). Einen anderen Namen für „die eine oberste Ursache" von allem, dem Werdensowohl als dem gewordenen Können, gilt es demnach aufzuspüren, einen Namen, so klar, so wahr und so leicht verständlich, wie es keinen zweiten mehr giebt[6]).

Diesem Problem widmete der Kardinal 1463, wie soeben ermittelt ward, und zwar zu Ostern nach einer ausdrücklichen Angabe in dem Zwiegespräche[7]) einige Tage hindurch ein gründliches

---

[1]) CARDINALIS. „. . . Jam annis quatuordecim me audisti" l. c.

[2]) Nach der Entstehungszeit geordnet, müssten nämlich die Nummern 3. 11. 1. 4. 2. 12. 13. 5. 10. 7. 6. 8 und 9 aufeinander folgen; vergl. auch oben S. 52 Anm. 6.

[3]) De venatione sapientiae cap. 11. 13. 26. 34. 35 (zehn Mal) und 37.

[4]) Vergl. vorhin S. 81 Anm. 8.

[5]) Vergl. die fünftletzte Anmerkung.

[6]) Vergl. „Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo" l. c. fol. 219b.

[7]) „. . his paschalibus diebus . ." l. c. 219a. Ostern fiel in dem besagten Jahre auf den 10. April; dieses Datum aber ward, wie erinnerlich, früher, um die Abfassungszeit des „Strebens nach Weisheit" genauer zu bestimmen, schon einmal S. 69 berücksichtigt.

Nachdenken[1]). Da ihn dieses so ganz und gar für sich in Anspruch zu nehmen schien, so fürchtete seine Umgebung, ihm allzu lästig zu werden, falls sie ihn in jenen Tagen etwa mit Fragen über die fortlaufenden Angelegenheiten hätte behelligen wollen[2]).

Wie alle Wissbegierige, so forscht auch er nach dem „Was?", wünscht gar sehr zu wissen, was denn in aller Welt unter dem „Was?" oder dem Wesen, wonach man so emsig forscht, zu verstehen sei[3]). Auf irgend eine Weise muss man dasselbe zu finden denn doch im stande sein[4]). Bliebe nämlich das Wesen, wonach stets gesucht ward, gegenwärtig und wohl auch zukünftig noch geforscht wird, völlig unerkannt, dann würde man danach sicherlich, weil das Unternehmen ganz zwecklos, nicht so eifrig forschen[5]).

Viele Jahre hindurch, das ganze Jahrzehnt 1440—50, dann 1453 in dem mystischen „Gottschauen" und endlich 1462 in dem Gespräche über das „Unveränderliche" nämlich, wie wir früher sahen, hat er selbst sich gedacht, man müsse über jedes Erkenntnisvermögen hinausgehen und nach jenem alsdann vor jeder Art von Mannigfaltigkeit und Gegensatz forschen[6]), und dabei nicht beachtet, wie das an und für sich bestehende Wesen zugleich für alle Substanzen die unveränderliche Grundlage bildet, darum sich weder vergrössern, noch vervielfältigen lässt und demnach nicht bald dieses, bald jenes Wesen für diese und jene verschiedene Dinge, sondern ein und die nämliche Hypostase aller ist[7]).

---

[1]) „Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum": Anfang des Gespräches fol. 219a.

[2]) „Video te . . . raptum adeo, quod timui tibi molestior fieri, si te quaestionibus de occurrentibus pulsarem" l. c.

[3]) Cardinalis. „. . . Ego igitur sicut omnes studiosi quaero quid? quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid? seu quidditas, quae tantopere quaeritur" l. c.

[4]) Petrus. „Putasne quod reperiri possit?" Cardinalis. „Utique . . ." l. c

[5]) „Nam quidditas, quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur, quando etiam reperta maneret incognita" l. c.

[6]) „Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, . . ." l. c.

[7]) „. . . non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec plurificabilem et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim" l. c.

Das alles aber ward seit den Gesprächen über die „Weisheit" im Jahre 1450 allmählich anders. Zwar wohnt nach diesen die Weisheit in den Höhen, aber nichtsdestoweniger erschallt kräftig für den, der Ohren zum Hören, ihr Ruf weit und breit; und diese Weisheit ist niemand anders als Gott selbst[1]). Der selbige Gott aber ist, so hat es wenigstens den Anschein, gleichsam das absolute und unendliche Können[2]); doch darauf antwortet in mir das unendliche Licht, das absolute Vermögen sei eben die Unendlichkeit, welche jenseits der Vereinigungsmauer weilt, woselbst das Werden- sich mit dem Wirken-Können, das Vermögen sich mit der Wirklichkeit vereinigt[3]). Mit dieser Antwort des unendlichen Lichtes lehnt das mystische „Gottschauen", welchem wir die vorstehende Stelle entnahmen, augenscheinlich seinem ganzen Charakter gemäss es ab, auf jenen dem Anscheine nach vortrefflichen Namen für die Gottheit des näheren einzugehen. Das hier Versäumte holt 1460 das Gespräch über „das wirklich existierende Können" nach; doch auch dieses überholen dann 1463 „das Streben nach Weisheit" und „die endgültige Ansicht".

Mittlerweile nämlich lernte ihr Verfasser einsehen, dass man zugeben müsse, eben die oben genannte Hypostasis oder Grundlage der Dinge könne existieren[4]); und wenn sie das kann, so kann sie es ohne eben das Können schlechterdings nicht; denn wie könnte sie das ohne das Können?[5]) Demnach besteht das Können, ohne welches nichts irgendwie etwas kann, so sehr an und für sich, wie dies sonst nichts mehr kann[6]). Darum gerade ist es das

[1]) Vergl. oben Bd. 105 S. 52 Anm. 3. An diese frühere Erwähnung der Bibelstelle wird de apice theoriae fol. 219b erinnert.

[2]) „Videris igitur mihi, domine, quasi posse esse absolutum et infinitum" De visione dei cap. 15 (fol. 106b).

[3]) „Sed respondes in me, lux infinita, absolutam potentiam esse ipsam infinitatem, quae ultra murum est coincidentiae, ubi posse fieri coincidit cum posse facere. ubi potentia coincidit cum actu" l. c.

[4]) „Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse." De apice theoriae fol. 219a. Das lateinische „subsistentia" der Stelle soll augenscheinlich die Übersetzung des griechischen „hypostasis" sein; dementsprechend liess auch ich „hypostasis" ruhig stehen und verdeutschte bloss „subsistentia". Die zwei letzten Worte „posse esse" übertrug ich früher (Gotteslehre des Nic. Cusanus S. 123) durch das Prädikat „sei das Können".

[5]) „Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse; quomodo enim sine posse posset?"

[6]) „Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest" l. c.

gesuchte „Was?“ oder Wesen, ohne welches nicht irgend ein Ding existieren kann[1]).

Und das ist die Ansicht, in deren Bereiche der Kardinal sich während jener Festtage mit ausserordentlichem Ergötzen bewegte[2]). Das Können, sagte er sich, welches so mächtig, so frühzeitig und vortrefflich, wie es sonst nichts geben kann, bezeichnet jenes Seiende, ohne welches nicht irgend etwas irgendwie sein, leben und erkennen kann, bei weitem passender, als etwa der Ausdruck „wirklich existierendes Können“ oder sonst irgend ein anderer Name[3]). Insoweit man dasselbe nämlich überhaupt benennen kann, wird dies das Können, welches so vorzüglich, wie es sonst nichts mehr geben kann, noch am besten zuwege bringen[4]). Keinen Namen kann es nämlich nach seinem Dafürhalten geben, der so klar, so wahr oder so fasslich wäre[5]).

Durch gründliches Nachdenken hätte er hiermit die Aufgabe, welche er sich in den Ostertagen 1463 stellte, der Hauptsache nach zunächst für sich selbst gelöst. Die Freude über diese glückliche Lösung sah ihm seine Umgebung an[6]). Einer aus derselben nahm sich daher, als er den Meister weniger vertieft als zuvor fand, ein Herz, gegen die sonst stets beobachtete Gewohnheit ihn nach der gemachten grossen Entdeckung ehrerbietigst zu fragen[7]). Hocherfreut ging der Gefragte auf die Bitte ein. Über die andauernde Schweigsamkeit des Fragestellers, so erklärte er, habe er sich schon öfters gewundert, besonders deshalb, weil jener schon vierzehn Jahre hindurch Gelegenheit gehabt, ihn zu hören,

---

[1]) „Quare est ipsum quid? quaesitum seu quidditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam“ l. c.

[2]) „Et circa hanc theoriam in his festivitatibus versatus sum cum ingenti delectatione“ l. c.

[3]) Cardinalis. „Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest esse nec vivere nec intelligere, quam possest aut aliud quodcunque vocabulum“ l. c.

[4]) „Sive enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit“ l. c.

[5]) „Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo“ l. c. fol. 219b. Vergl. oben S. 83 Anm. 6.

[6]) „Cum te . . ., quasi magni aliquid invenisses, laetum reperiam. . . .“ fol. 218a.

[7]) „Nunc cum te minus intentum et . . . laetum reperiam, ignosces spero, si ultra solitum te interrogavero“ l. c.

wenn er öffentlich und vertraulich vielfach über wissenschaftliche Entdeckungen sprach[1]).

Der Fragesteller aber heisst im Gespräche selbst bloss PETER, in der Überschrift desselben schon genauer PETER von Erklenz[2]), einem Städtchen im heutigen Regierungsbezirk Düsseldorf, im Testamente des Kardinals vom 6. August 1464, „PETER WYMARI von Erklenz, Geistlicher der Diözese Lüttich, auf Grund päpstlicher und kaiserlicher Ermächtigung öffentlicher Notar und des Kardinals NIKOLAUS von St. Pietro in Vincoli Sekretär[3])." Obgleich sich derselbe hier „mit seinem üblichen und gewohnten Namen unterzeichnet[4])" nennt er sich ganz unbestimmt „Geistlicher", nicht etwa Priester, wozu ihn in der Zeit, in die unser Gespräch fällt, der Kardinal in eigener Person weihte[5]), auch nicht, was man, falls es damit seine Richtigkeit hat, noch am ehesten erwarten sollte, Stiftsherr von Aachen, wie ihn bereits das Testament des Kardinals vom 15. Juni 1461[6]) und ebenso die schon erwähnte Überschrift unseres Gespräches nennt[7]). Sind diese beide Angaben nicht später hinzugefügt, sondern schon für die Zeit richtig, in welche man sie als ursprüngliche Eintragungen zu setzen hat, dann ward „Wymmarus Wymmari de Erkelenz" nicht erst 1472, wie Archivar KÄNTZELER bestimmt behauptet[8]), sondern schon vor dem 15. Juni 1461 Stiftsherr von Liebfrauen zu Aachen. Auch ist er daselbst nicht erst 1491, wie KÄNTZELER ebenfalls angiebt, Dechant geworden, sondern dies schon 1488 ge-

---

[1]) Cardinalis. „Gaudebo. Nam de tua tam longa taciturnitate saepe admiratus sum, maxime, qui iam annis quatuordecim me audisti multa publice et private de studiosis inventionibus loquentem" l. c.

[2]) „Interloquutores rev. dominus cardinalis sancti Petri et Petrus de Erclencz . . ." cod. E 3.

[3]) „Et ego Petrus Wymari de Ercklentz, clericus Leodicensis dioecesis, publicus apostolica et imperiali autoritatibus notarius dictique rev. domini Nicolai cardinalis sancti Petri ad vincula secretarius, quia . ." vergl. UEBINGER, Zur Lebensgeschichte des Cusanus. Hist. Jahrbuch Bd. 14 S. 557.

[4]) „. . . signoque et nomine meis solitis et consuetis signavi . ." S. 558 a. a. O

[5]) „. . . postquam nunc dono dei et meo ministerio divinum adeptus es sacratissimi sacerdotii locum . . ." De apice theoriae fol. 219a.

[6]) . . . praesentibus . . . . Petro Wimari de Erckelentz canonico Aquensi . . . Leodicensis dioecesis testibus" a. a. O. S. 555.

[7]) „. . . Petrus de Erclencz (vergl. vorhin Anm. 2) canonicus Aquensis" cod. E 3.

[8]) Kleine Aachener Chronik. Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein Bd. 21 S. 103.

wesen. Ist wenigstens das angegebene Todesjahr 1520 richtig, dann hat er etwa das 90. Lebensjahr erreicht[1]). Um 1430 nämlich muss er geboren sein, wenn er bald nach dem 5. März 1449, wo Cusanus öffentlich zum Kardinal ernannt ward, und noch vor dem 21. Oktober, wo er die Heimat verliess, in dessen Dienst eingetreten ist. In die so bestimmte Zeit fällt aber höchst wahrscheinlich der Eintritt. Wenn verschiedene Anzeichen nicht trügen, wird WYMAR ursprünglich Kammerdiener des Kardinals gewesen sein und dann, durch dessen besonderes Wohlwollen getragen, eine Stufe der kirchlichen Hierarchie nach der andern bis zum Priestertume erstiegen haben. Zu jenen Anzeichen aber ist einmal das verhältnismässig hohe Alter, von 33 Jahren etwa, zu rechnen, in welchem er Priester wird, vor allem sodann die schon erwähnte auffallend lange Schweigsamkeit, wie sie bei einem Diener noch am ehesten erklärlich ist. Einen tiefen Sinn hat es daher andererseits auch, wenn der Aachener Stiftsherr den Kardinal von St. Pietro noch im Jahre 1488 seinen freigebigsten Wohlthäter nennt[2]).

Dem ehemaligen Diener und nunmehrigen Sekretär somit teilt der Autor seine „endgültige Ansicht" über das an sich bestehende Wesen, welches zugleich die eine unveränderliche Grundlage für alle Substanzen ist, in den Ostertagen 1463 zunächst mündlich mit, um dieselbe dann höchstwahrscheinlich, ähnlich wie bei dem Gespräche „de possest", auch sofort niederzuschreiben. In der Gestalt, wie sie schriftlich uns vorliegt, unterscheidet man füglich vier Absätze von dem annähernd gleichen Umfange einer Seite in Folio. Der erste derselben enthält die interessanten Angaben, welche wir im Vorstehenden bereits ausgiebig be-

[1]) Aus der „Kleinen Aachener Chronik" interessiert hier wohl die Notiz: „1507, d. 24. ap. wart unser liever frawen kirchoff geweit von den dechen mit namen h. (d. i. Herr) wimmer, sy hadden sich darop geschlagen" a. a. O. S. 93. In der „Chronik der Stadt Erckelenz", herausgegeben von ECKERTZ a. a. O. Bd. 5 S. 3—89 lesen wir S. 72: „Item die 13 huyssarmen bynnen Ercklens, die her peter wymars, Dechen to Aechen gewest, fundiert und gestifft, haven Jaerlichs Inkomen 60 g. gulden und dair to 19 malder roggen." Ähnlich also, wie der Meister, verfügte auch der Schüler über seinen Nachlass.

[2]) „Benefactori suo munificentissimo Petrus de Erkelens decanus Aquensis faciendum curavit anno 1488", steht unter anderm auf der das lebensgrosse Brustbild des Kardinals darstellenden Kupferplatte eingraviert, unter welcher dessen Herz vor dem Altare in der Hospitalskapelle zu Cues ruht.

nutzten, der zweite den Nachweis, wieso denn das „Können" ein Name für Gott so fasslich, wie sonst kein zweiter mehr, der dritte einiges über die Tragweite des fasslichen, aber immerhin noch nicht adäquaten Namens, der vierte endlich einen kurzen Vergleich der jetzigen mit den eigenen früheren Ansichten. Danach liegt der Vorzug derselben in der grösseren Fasslichkeit. Früher, wo alles Sinnen darauf abzielte, die Wahrheit im Dunkeln noch am besten zu entdecken[1]), sei jene Fasslichkeit nicht deutlich genug gemacht worden; dieselbe sei freilich auch ganz besonderer Art[2]). Den Beschluss des kurzen Gespräches endlich bilden, ähnlich wie bei dem über „das Unveränderliche", dreizehn Sätze zur Einprägung für das Gedächtnis. Kurzweg Memorial[3]) genannt, bieten sie eine Weltanschauung, entworfen von dem neu gewonnenen Standpunkte des Könnens, in den elementarsten Grundzügen[4]).

In der gleichen zwanglosen Weise, wie soeben mit seinem Sekretär, unterhielt sich der Kardinal ungefähr elf Monate später mit hochgeborenen Prinzen

4. De ludo globi.

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung herrscht bei keiner der hier zu besprechenden Schriften eine grössere Unsicherheit als bei der zuletzt genannten. Man setzt dieselbe entweder 1454—59, oder aber 1460—64[5]), schwankt also zwischen nicht weniger als zehn Jahren. Indessen ermöglichen meines Erachtens macherlei Umstände zusammengenommen eine viel genauere und dazu auch ziemlich sichere Zeitbestimmung.

Zunächst ist es eine in dieser Hinsicht an sich bedeutungslos erscheinende Klage des Autors. Im Gespräch über „das Unveränderliche" 1462 nämlich lässt sich derselbe, wie bekannt[6]), durch Ferdinand bezeugen, dass er, so oft er von der Wahrheit spreche,

---

[1]) „Putabam ego aliquando ipsam (sc. veritatem) in obscuro melius reperiri" De apice theoriae fol. 219b.

[2]) „Hanc nunc facilitatem tibi pandere propono prius non aperte communicatam, quam secretissimam arbitror" l. c. fol. 220b.

[3]) „Memoriale apicis theoriae . . nunc quam brevissime subiicio" l. c.

[4]) l. c. fol. 221a—b; das ganze Schriftchen füllt demnach nur die drei Blätter 219—221.

[5]) Scharpff a. a. O. S. 223 Anm. 2.

[6]) Vergl. oben Bd. 105 S. 104 Anm. 2.

wieder jugendfrisch zu werden scheine; jetzt dagegen beklagt derselbige aufs schmerzlichste, dass seine Kräfte mehr und mehr schwinden, das Gedächtnis hin und wieder seinen Dienst versagt[1]). Diese Klage einmal deutet auf die Zeit nach 1462 hin.

Sodann bleibt hier der Ort zu beachten, an welchem das Gespräch stattfand; es ist, wie der Eingang zu dem zweiten Buche deutlich erkennen lässt, die ewige Stadt[2]). Mit dieser Ortsangabe, welche an und für sich zu unbestimmt ist, um einen sichern Schluss auf die Zeit zu gestatten, ist die Eintragung zu verbinden, welche der Mitunterredner des ersten Buches in das Fremdenbuch der Anima[3]) machte. Dieselbe lautet: „JOHANNES, durch Gottes Gnade Pfalzgraf bei Rhein und Herzog von Bayern. Rom, 19. Februar 1464[4])".

Eben dieser auch ist es, welcher das Gespräch des ersten Buches beginnt. Da er gelegentlich bei einer Zusammenkunft wahrnimmt, wie sich der Kardinal, vielleicht von dem Kugelspiele ermüdet, auf seinen Sitz zurückgezogen hat, so wünscht er, mit diesem, falls es ihm angenehm sei, sich über dieses Spiel zu unterhalten[5]). Wir alle, so fährt er nach einer zustimmenden Äusserung des Angeredeten fort, bewundern dieses neue und anziehende Spiel; vielleicht deshalb, weil in ihm ein Sinnbild für irgend welches tiefsinnige Nachdenken steckt; und dieses bitten wir uns zu deuten[6]). Nicht gleich in alle Tiefen der Philosophie, welche die ergötzliche Übung mit der Kugel veranschaulicht, will man eingeweiht sein, sondern schon mit wenigem sich zufrieden geben[7]).

[1]) „. . . . melius forte quam modo, cum amplius vires deficiant et memoria tarde respondeat" De ludo globi lib. 1 fol. 158a.

[2]) „. . . in hac urbe" d. i. nach dem Zusammenhange „in der Stadt des Papstes und der Kardinäle" De ludi globi lib. 2 fol. 160b.

[3]) d. i. in den „liber confraternitatis beatae Mariae de anima Teutonicorum de urbe."

[4]) „44. Joannes, dei gratia comes palatinus Rheni ac Bavariae dux; manu propria; anno 1464. Romae, dominica Invocabit" l. c. pag. 22.

[5]) „Cum te videam ad sedem retractum, forte fatigatum ex ludo globi, tecum, si gratum viderem, de hoc ludo conferrem." Anfang des Gespräches fol. 152a.

[6]) Cardinalis. „Gratissimum." Joannes. „Admiramur omnes hunc novum iocundumque ludum, forte quia in ipso est alicuius altae speculationis figuratio, quam rogamus explanari" l. c.

[7]) Card. „Hoc vero tam iocundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam" . . . Joannes. „Non cuncta profundari petimus, sed paucis nobis satisfacis" l. c.

Dieser so bescheidenen Bitte entsprechend erklärt sich der Kardinal bereit, in die edlen Herzen einige Samenkörner gründlichen philosophischen Wissens zu pflanzen, welche, falls man sie willig aufnimmt und sorgsam hütet, die Frucht ganz vorzüglicher Aufklärung betreffs der so sehr ersehnten Selbsterkenntnis bringen werden[1].

Mit Rücksicht auf die soeben in Aussicht gestellte kostbare Frucht und mit Beachtung einiger im Verlaufe des Gespräches gebrauchter Wendungen darf man dasselbe, abgesehen von dem bereits besprochenen Eingange, sich füglich in vier Absätze zerlegt denken. Der erste und kürzeste derselben geht auf die Kugel und ihre Bewegung an und für sich betrachtet[2]; deutet hin auf deren Ursprung[3], auf die der beabsichtigten, spiralförmigen Bewegung angepasste Gestalt der Kugel, welche keine Voll-, sondern nahezu eine Halbkugel darstellt[4]; macht weiterhin darauf aufmerksam, dass die Kugel sich auf endlos viele Weisen infolge der mannigfaltigen Beziehung besagter Oberflächen an ihr verschiedenartig gestalten und stets bald für diese, bald für jene Bewegung passend machen lässt[5]; vergisst endlich auch nicht zu beachten, dass die Linien, welche die Bewegung ein und derselben Kugel beschreibt, sich mannigfaltig ändern, dass niemals ein und die nämliche, mag dieselbige oder eine andere Person die Bewegung veranlassen, beschrieben wird[6]; denn stets wechselt der fortbewegende Stoss, niemals bewegt sich die Kugel das eine Mal gerade so, wie ein

[1] „Faciam igitur et seminabo in nobilibus mentibus vestris aliqua scientiarum semina, quae, si intra vos receperitis et custodieritis, magnae discretionis circa sui ipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generabunt" l. c. fol. 152b.

[2] „Primum igitur attente considerabitis globum et eius motum" l. c.

[3] „. . . quoniam ex intelligentia procedunt" l. c.

[4] „Sed cur globus arte tornatili cepit illam mediae sphaerae figuram aliquantulum concavam, non vos ignorare puto. Non enim faceret motum, quem videtis, elicoidem, vertiginosum seu spiralem aut curvae involutum, nisi talem teneret figuram" l. c. Aus dieser Stelle ergiebt sich nebenher ganz deutlich, dass die dem Texte des Gespräches beigefügte Zeichnung nicht, wie im Pariser Drucke fol. 152a, aus zehn concentrischen Kreisen, sondern nur, wie bei SCHARPFF, Des Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften S. 214, aus einer einzigen Spirale mit zehn Windungen bestehen kann.

[5] „Ac quod globus infinitis modis secundum variam habitudinem dictarum superficierum potest variari et semper ad alium et alium motum adaptari" l. c. fol. 152b.

[6] „Sed oportet etiam considerare lineas descriptionis motus unius et eiusdem globi variari et nunquam eandem describi, sive per eundem sive per alium impellatur" l. c.

anderes Mal[1]). Nichts nämlich kann zweimal auf völlig gleiche Weise geschehen[2]); einen Widerspruch nämlich trägt in sich der Gedanke: zwei und in allen Stücken ohne jeglichen Unterschied gleich sein[3])".

All diese Sätze, so beginnt der zweite der angenommenen Absätze, muss man beachten, um auf Grund derselben zu dem philosophischen Nachforschen zu kommen, welches wir uns zur Aufgabe machen[4]). Da nämlich menschliche Kunstfertigkeit der Natur nachahmt, so gelangen wir von den Entdeckungen, welche wir an jener mit scharf prüfendem Blicke machen, zur Einsicht in die Kräfte der Natur[5]). Die Kugel an sich, ihre äussere Gestalt und die darin zur Erscheinung kommende Idee des Runden zunächst veranlassen eine Erörterung des Verhältnisses zwischen Materie und Form. Danach sieht man nichts, es sei denn in der Materie[6]). In dieser aber kann nicht das echte Runde, sondern nur des Echten Bild existieren[7]). Denkt man sich weiter die sichtbaren Formen hinweg, so bleibt auf dem ganzen Erdenrund ein einziges Aussehen, eine äussere Gestaltung bestehen, d. i. die Möglichkeit zu sein oder die nicht wahrnehmbare Materie, in welcher, wie man sagt, die Gesamtheit der Dinge sich findet[8]); und vom philosophischen Standpunkte kann man sehr wohl einräumen, dass wegen ihrer Vollkommenheit daselbst das Runde an sich vorhanden ist[9]). Solche Sätze mögen freilich unser Vorstellungsvermögen übersteigen[10]). Mag man im Geiste auch einsehen, dass sie

---

[1]) „. . . quia semper varie impellitur . . . . Nunquam enim globus movetur una vice sicut alia" l. c.

[2]) „Nihil enim bis aequaliter fieri possibile est" l. c.

[3]) „Implicat enim contradictionem esse duo et per omnia aequalia sine omni differentia" l. c.

[4]) „Haec omnia considerari necesse est, ut deveniamus ex istis ad speculationem philosophicam, quam venari proponimus" l. c.

[5]) „Cum enim ars naturam imitetur, ab iis quae in arte subtiliter reperimus, ad naturae vires accedimus" l. c.

[6]) „Nihil enim videtur, nisi in materia" fol. 153a.

[7]) „Vera autem rotunditas non potest esse in materia, sed veritatis tantum imago" l. c.

[8]) „Visibilibus . . formis subtractis unus manet in toto orbe vultus scilicet essendi possibilitas sive materia invisibilis, in qua dicitur esse rerum universitas" fol. 153b.

[9]) „. . . et satis philosophice concedi potest, quod propter perfectionem ibi sit rutunditas" l. c.

[10]) Joannes. „Haec meum excedunt conceptum" l. c.

richtig sind, so wundert man sich dennoch darüber, dass in der Welt beispielsweise nicht das echte Runde, sondern bloss ein Bild desselben, welches an jenes heranreicht, vorhanden sein soll. Kurzum: das ward die Welt, was sie werden konnte, ihr Werdenkönnen ward[1]. Aber dieses ihr Werdenkönnen, welches ward, ist nicht das absolute Wirkenkönnen des allmächtigen Gottes[2]. Hieraus wird ersichtlich, dass Gott die Welt schuf, wie er es wollte[3]. Doch weil man nachlesen kann, was bei andern Gelegenheiten einleuchtend geschrieben ward, so möge es für jetzt darüber genug sein[4].

Das Gespräch kehrt hierauf zu dem Spiele zurück und fasst nunmehr die Bewegung der Kugel ins Auge[5]. Wie die Kugel dem Leibe, so gleicht seine Bewegung gar sehr der Seele[6]. Doch, unsere Seele ist keine accidentelle, sondern eine substantielle Bewegung[7]; sie ist, deutlicher ausgedrückt, eine körperliche Substanz und das Grundvermögen verschiedenartiger Vermögen[8]; nicht so bei den Tieren[9]. Vielmehr ist eine allgemeine Weltseele anzunehmen, welche alle Dinge im Innern erhält, vereinigt, zusammenhält, hegt und bewegt. Zu ihr verhält sich die ganze Körperwelt wie der Leib des Menschen zu seiner Seele[10]. Gemäss dieser Anschauung kann man einräumen, dass es eine dreifache Welt giebt: eine kleine, d. i. der Mensch, eine grösste, welche Gott ist, eine grosse, die man das Weltall nennt[11]; die kleine ist

---

[1] „Hoc . . est factus (sc. mundus) quod fieri potuit, et fieri posse ipsius factum est" fol. 154a.

[2] „Sed hoc fieri posse eius quod factum est non est ipsum facere posse absolutum omnipotentis dei" l. c.

[3] „Ex hoc videtur deum mundum ut voluit creasse" l. c.

[4] „Quae quia in aliis locis luculenter scripta legi possunt, nunc de hoc sufficiat" fol. 154b.

[5] Joannes. „Revertere igitur ad ludum nostrum et de motu globi aliquid adiicias" l. c.

[6] Joannes. „Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam" fol. 155a.

[7] „Sed quod anima nostra sit motus substantialis, libenter melius intelligerem" l. c.

[8] Joannes. „Intelligo te nunc dicere, quod anima est substantia incorporea et virtus diversarum virtutum" fol. 155a.

[9] Joannes. „Caute videris dixisse hanc cogitationem ludi et considerationem atque determinationem non esse in brutis" fol. 156a.

[10] „Ad quam se habet totus corporalis mundus, sicut corpus hominis se habet ad animam" fol. 157a.

[11] „Secundum hanc opinionem concedi potest, quod triplex est mundus: parvus qui homo, maximus qui est deus, magnus qui universum dicitur" l. c.

das Bild der grossen, die grosse ein Bild der grössten[1]); die grösste aber spiegelt sich im Weltall[2]).

Doch auf dergleichen Dinge kam man zu sprechen, ohne zu wissen wie, ohne den Vorsatz hierzu[3]). Darum ergeht von neuem die Aufforderung, zu dem Spiel zurückzukehren: es gilt jetzt, den Hauptgedanken, den einem dasselbe nahelegt, kundzugeben[4]). Danach versinnbildet dasselbe die Bewegung unsrer Seele aus dem eigenen in den Bereich des Lebens, in welchem es ewige Ruhe und Seligkeit giebt, in dessen Mitte unser König und Lebensspender Jesus Christus thront[5]). Mit der hierdurch angebahnten ethisch-theologischen Deutung des Spieles nimmt das Gespräch schliesslich eine Wendung, welche im einzelnen[6]) zu verfolgen nicht unsere Aufgabe sein kann.

Überhaupt bietet das Gespräch durchgehends nichts wesentlich Neues; der Kürze halber wird demgemäss, wie schon erwähnt[7]), auf Schriften aus früherer Zeit hingewiesen: einmal will es dem Autor sogar scheinen, als ob ihm früher das Sprechen und Schreiben über philosophische Probleme besser als augenblicklich, wo die Kräfte schwinden, geglückt sei[8]). Neu darf man noch am ehesten das nennen, was über das Werdenkönnen, diese nunmehrige „Möglichkeit zu sein" oder „unsichtbare Materie", gesagt wird. Das hierselbst Gesagte aber bestätigt überdies auch das eingangs ermittelte Ergebnis, wonach unser Gespräch zeitlich dem „Streben nach Weisheit" nicht, wie man bisher bestimmt annahm[9]), vorangeht, sondern erst auf dieses folgt.

---

[1]) „Parvus est similitudo magni, magnus similitudo maximi" l. c.

[2]) Vergl. Joannes. „Non pigriteris istis pulcherrime dictis adiicere, quomodo maximus mundus qui deus est in universali relucet" fol. 157b.

[3]) „Satis summarie haec resumpsisti, quae nescio quomodo et extra propositum in sermonem pervenerunt" fol. 158a.

[4]) „Igitur revertamur nunc ad ludum nostrum et intentum brevissime pandam" l. c.

[5]) „Iste inquam ludus significat motum animae nostrae de suo regno ad regnum vitae, in quo est quies et felicitas aeterna, in cuius centro rex noster et dator vitae Jesus Christus praesidet" l. c.

[6]) fol. 158a—159b.

[7]) Oben S. 93 Anm. 4.

[8]) Cardinalis. „Credo me saepius ista et alia et dixisse et scripsisse melius forte quam modo, cum (vergl. oben S. 90 Anm. 1) amplius vires deficiant" fol. 158a.

[9]) Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nic. von Cusa S. 220.

Dem ersten Buche über das Kugelspiel, welches nach dem Vorstehenden aller Wahrscheinlichkeit nach im März 1464 geschrieben ward, schloss sich vermutlich in demselben Monate noch ein zweites an. Ausser dem genannten Herzog JOHANNES kamen nämlich im Frühjahr 1464 noch zwei andere bayrische Prinzen nach Rom. Die Zeit ihrer Ankunft lässt sich deshalb nicht so genau wie vorhin angeben, weil sie selbst leider diese Angabe in dem erwähnten Fremdenbuche unterliessen. Eingetragen aber haben sie sich unter Nummer 47 bez. 48 daselbst also: „ALBRECHT, Sohn Albrechts, weiland Pfalzgrafen bei Rhein und Herzogs von Ober- und Nieder-Bayern, Domherr an den Kathedralen zu Köln und Augsburg[1]"; „48. WOLFGANG, leiblicher Bruder des genannten ALBRECHT, Domherr an den Hauptkirchen zu Augsburg und Passau[2]." Dieselben waren, wie der erstgenannte selbst gleich im Eingange seines Gespräches mit dem Kardinal erklärt, in dem zuversichtlichsten Vertrauen gekommen, mit dem Papste Pius II., dem soeben erwähnten und andern Kardinälen persönlich nähere Bekanntschaft und hierdurch in ihrer Ausbildung weitere Fortschritte zu machen[3]. Als sie nun den erlauchten Herzog JOHANNES, ihren so sehr lieben Vetter, in der ewigen Stadt trafen und nach der wechselseitigen, unter Freunden üblichen Begrüssung sahen, dass er mit dem Lesen des Schriftchens über das Kugelspiel beschäftigt war, da wunderten sie sich sowohl über das Spiel als auch über das Schriftchen und waren bestrebt, einiges wenige davon nach ihrem jugendlichen Fassungsvermögen zu verstehen[4]. Indessen schien es ihnen nicht, als ob der geheimnisvolle Sinn der Spiralwindungen für den Bereich des praktischen Lebens schon genugsam dargelegt sei[5]. Darum also

[1] „47. Albertus, quondam Alberti comitis Palatini Rheni ac superioris et inferioris Bavariae ducis filius, Coloniensis et Augustensis ecclesiarum canonicus anno Christi 1464 manu pr." l. c.

[2] „48. Bolfgangus (lies Volfgangus), dicti Alberti frater germanus, Augustensis ac Pataviensis ecclesiarum canonicus" l. c.

[3] Albertus. „Tu nosti, pater, me advenisse summa fiducia, ut papae nostro Pio atque tibi et aliis cardinalibus notior fierem et proficerem" De ludo globi II fol. 160b.

[4] „. . . admiratus tam de ludo quam de libello nisus sum comprehendere non nihil iuxta meam iuvenilem capacitatem" l. c.

[5] „Sed non est mihi visum te circulorum regionis vitae mysticam sententiam explanasse" l. c.

bittet augenblicklich ALBRECHT den väterlichen Freund, ja doch nicht von dem Mangel seines Fassungsvermögens für ein so grosses Geheimnis verächtlich zu denken[1]; gar zu gern nämlich möchte er, besser unterrichtet, die Aufschlüsse, welche er etwa erhalten wird, still für sich noch einmal erwägen und so mit Gottes Beistand Fortschritte machen[2].

Mit grossem Vergnügen heisst hierauf der so ehrerbietig Ersuchte die beiden Prinzen willkommen[3]. Ihr Vater ALBRECHT, der erlauchte Pfalzgraf bei Rhein und Herzog von Bayern, habe ihn viele Jahre in besonderer Weise lieb gehabt und dies Wohlwollen auch durch die That bewiesen[4]. Zu sehen, wie ein so treuer Freund in erlauchten Söhnen fortlebe, welche vorzüglich sowie vornehm gebildet und unterrichtet sind, das sei für ihn sehr erfreulich[5]. Darum werde er alles mögliche von Herzen gern ihnen mitteilen[6].

In der That verbreitet sich das nunmehr eröffnete Gespräch über allerhand mögliche Fragen. Das auf den ersten Blick etwas planlose Durcheinander derselben aber ordnet sich in meines Erachtens ziemlich befriedigender Weise, wenn man hier dieselben Normen, wie bei dem ersten Gespräche, zur Anwendung bringt. Alsdann nämlich hat man vom Eingange abgesehen in beiden Fällen vier Absätze zu unterscheiden. Der erste fasst das Geheimnis der Spiralwindungen[7], der zweite die Art, sie zu beschreiben[8], der dritte die dadurch entstandene Figur näher ins Auge[9]; der vierte endlich, welcher den Schluss bilden soll, steht zu den vorhergehenden nur in einer sehr losen Beziehung; weil

---

[1] „Rogo igitur tuam pietatem, ne in me despicias tanti mysterii incapacitatem" l. c.

[2] „Dabitur, ut doctior rememorem quae audivero et dei dono proficiam" l. c.

[3] Cardinalis. „Multo gaudio te cum fratre Volfgango hoc loco vidi" l. c.

[4] „Pater enim tuus, illustris comes Palatinus et Bavariae dux, multis annis me singulariter amavit et hoc ostendit" l. c.

[5] „Videre tantum amicum vivere in illustribus et optime nobiliterque compositis et eruditis filiis mihi periocundum est" l. c.

[6] „Et hinc quaeque possibilia libens impertiar" l. c.

[7] „Circulorum mysterium" fol. 160b.

[8] Albertus. „Alibi, ut fertur, latius haec scripsisti. Nunc revertentes ad circulares descriptiones ludi nostri dicito, si quid mysterii restet" fol. 164a.

[9] „Nunc, ut video, ad finem properas; verum aliquid quaeso circa occultum et patulum adiicias. Videtur enim ex figura descriptionis vis omnis in centro occultari" fol. 166a.

man das in diesem Gesagte gelten lassen will, so soll zum Abschlusse des Ganzen vom Begriffe Geltung die Rede sein[1]).

Diese auf das Allernotwendigste beschränkte Inhaltsangabe mag hier darum genügen, weil das zweite Buch noch weniger neues als das erste bietet. Neu, um nicht zu sagen auffallend, ist dagegen beidemal eine Anzahl Distichen, welche an den Schluss der Gespräche angefügt sind und — nach SCHARPFF[2]) — einen „Unbekannten" zum Verfasser haben sollen. Dieser „Unbekannte" aber ist augenscheinlich niemand anders als der Kardinal selbst. Zu Gunsten dieser Annahme spricht nämlich zunächst einmal der bezügliche Sachverhalt im cod. E 3. Dort, wo das Kugel-Spiel und -Buch zu Ende ist, „beginnen unmittelbar die Verse, welche zu dessen Lob gemacht sind[3])", und an diese schliesst sich sofort auf derselben Seite das zweite Buch an, ein augenscheinlicher Beweis dafür, dass die Verse nicht erst später hinzugeschrieben, sondern gleich von vornherein durch den Autor selbst hinzugefügt sind. Den letzten Zweifel in dieser Hinsicht aber beseitigt das erste Distichon zum zweiten Buche, wonach dessen Dichter vorher ein Büchlein über das Kugelspiel für den Herzog von Bayern geschrieben hat[4]). Zum Überflusse begegnen uns auch sonst hin und wieder in den Handschriften zu Cues Verse, welche von unserem Autor stammen, meistenteils sogar Autographen sind[5]).

Demnach steht zweifellos die Echtheit jener Distichen fest; es sind deren aber das eine Mal 33, das andere Mal 8. Jene, wie bekannt, zum Lobe des Gespräches über das Kugelspiel geschrieben, beanspruchen hier unser Interesse nicht so sehr, wie diese wenige; denn sie enthalten einen wichtigen Fingerzeig, um das litterarische Vermächtnis des Kardinals als solches zu erkennen und so an die richtige Stelle zu setzen.

---

[1]) „Nunc ergo cum dies ad vesperam tendat, hoc colloquium valere memoriaque dignum delectabili conclusione facito." Cardi. „Conabor et non incidit mihi, quomodo melius quae dixi valere faciam, quam si de valore loquar" fol. 167a. Dem etwas gesuchten Wortspiel war ich in der Weise, wie es oben geschehen, bemüht, einigermassen wenigstens Rechnung zu tragen.

[2]) a. a. O. S. 228.

[3]) „Globi ludus et liber explicit: incipiunt versus facti de laude eius" cod. E 3 zu Cues.

[4]) „Legisti quicunque globi studiose libellum,
Quem Baiohario scripsimus ante duci, . . . fol. 168b.

[5]) z. B. cod. D 45.

5. Compendium.

Wer immer das bereits früher verfasste Büchlein über das Kugelspiel gelesen habe[1]), der möge nun auch, so bittet das zweite jener acht Distichen, sich den Inhalt des Schriftchens, welches folge, in heiliger Einsamkeit aneignen[2]); und es folgt dann in dem bereits vielfach erwähnten Handexemplar sofort das „Kompendium", ein „sehr kurz gefasstes Lehrbuch" der philosophischen Grundgedanken. Dasselbe ist demnach, wenn es sich um eine lediglich zeitliche Anordnung handelt, nicht, wie man bisher that, vor das „Kugelspiel" und mit diesem vor das „Streben nach Weisheit", sondern erst nach diesen Schriften zu setzen; denn einerseits ist das „Kugelspiel" nach dem „Streben" und andererseits erst nach jenem das „Kompendium" verfasst. Für dies letztere spricht ein doppelter Grund. Abgesehen von jener Ankündigung spricht nämlich dafür zweifelsohne auch die Erwähnung des Kugelspiels in dem kurzen „Grundrisse[3])".

Wie schon der Titel andeutet, ist das Schriftchen für einen Anfänger verfasst; wenige Hauptfragen behandelt dasselbe, welche zudem leicht verständlich sind und für das erste Nachdenken genügen[4]), kurz dasjenige, womit sich das reifliche Überlegen eines Anfängers zu beschäftigen hat[5]). Dieser Anfänger aber soll nach der bisher massgebenden Annahme der uns bereits bekannte PETER WYMAR von Erklenz sein. Möglich zwar wäre dies nach Lage der dabei in Betracht kommenden Verhältnisse immerhin, aber thatsächlich ist dies nicht der Fall. Viel näher nämlich liegt es jetzt, wo die zeitliche Aufeinanderfolge der Schriften richtiggestellt ist, jedenfalls, ohne weiteres an die Person zu denken, mit welcher der Kardinal sich zuletzt unterredet hat. Überdies bleibt auch hier wie schon vorhin[6]) der Umstand zu beachten, dass jene acht Distichen gleich-

[1]) Vergl. S. 97 Anm. 4.

[2]) „Hunc quoque qui sequitur castis secessibus hauri" fol. 168b.

[3]) „. . . ut in libello de globo patet", heisst es compendium cap. 12.

[4]) Vergl. „Sunt igitur haec pauca facilia et sufficientia speculationi tuae, cum sis simplex" cap. 9. Das letzte Wort hat man im Sinne „einer geringeren geistigen Begabung" nehmen zu müssen geglaubt; dies fordere der Zusammenhang; ich für meinen Teil glaube, er verbiete dies; denn wer wird dem, für welchen er eine eigene Schrift verfasst, sagen, er besitze nur „geringe Begabung"?

[5]) „Accipe breve compendium continens, circa quae consideratio tua versari debeat": Anfangsworte des Grundrisses.

[6]) Vergl. S. 97 Anm. 3 und 4.

sam das Bindeglied zwischen dem letzten Gespräche über das „Kugelspiel" und dem „Grundrisse" bilden, die beide demnach in sehr nahe Beziehung zueinander setzen. Schier zum Überflusse fordert endlich das siebente Distichon den Herzog ALBRECHT ausdrücklich auf, zusammen mit seinem Bruder zu kommen[1]); wozu wohl anders nach dem ganzen Zusammenhange, als um sich das eigens für ihn zunächst verfasste Schriftchen einmal anzusehen? Demgemäss hat schon FABRICIUS das Richtige mit dem Bemerken getroffen, der Grundriss sei für den nämlichen ALBRECHT wie das „Kugelspiel" geschrieben[2]).

Grösser als in diesem ist die Fülle des Stoffes in jenem[3]). Derselbe beantwortet nämlich die Frage, ob der Geist die Ursachen der Dinge zu erkennen vermag[4]); hier beschaut dieser sich selbst, überschaut den Bereich seiner Macht[5]). Danach ist, um mit AUGUSTINUS[6]), SKOTUS ERIGENA[7]) und BONAVENTURA[8]) zu reden, ein vollkommenes Lebewesen, wie der Mensch, in welchem Sinne und Vernunft vorhanden, einem Kosmographen zu vergleichen, welcher eine Stadt mit fünf Thoren für fünf Sinne besitzt[9]). Durch jene treten Boten aus der ganzen Welt ein, um über die gesamte Weltordnung zu berichten[10]). Je nachdem der Gegenstand des Berichtes verschieden ist, den einer zu erstatten hat, wechselt auch das Thor, durch welches er eintritt. Wer z. B. über Licht und Farbe

[1]) „I, decus egregium, fratri coniunctus honesto,
Dux Alberte, ducum gloria, plaude patri".

[2]) „Compendium sive directio speculandae veritatis ad eundem Albertum" Bibliotheca medii aevi I, 405.

[3]) „In quo iam rerum copia maior erit", Pentameter zu dem Hexameter S. 98 Anm. 2.

[4]) „Num queat ingenium rerum cognoscere causas", lautet der Hexameter des fünften Distichon.

[5]) „Cernitur hic, ubi mens se et sua iura videt", der Pentameter zu diesem Distichon.

[6]) Conf. X, 6.

[7]) De divisione naturae II, 23.

[8]) Itinerarium mentis ad deum 2. Die drei oben angeführten Autoren nennt zwar der Kardinal nicht, jedenfalls aber war ihm deren Ansicht nicht unbekannt.

[9]) „Est igitur animal perfectum, in quo sensus et intellectus, considerandum ut homo cosmographus habens civitatem quinque portarum quinque sensuum" cap. 8.

[10]) „. . . . per quas intrant nuntii ex toto mundo denuntiantes omnem mundi dispositionem" l. c.

Neuigkeiten bringt, tritt durch das Thor für den Gesichtssinn ein[1]). Der Kosmograph aber sitzt da und zeichnet sich, um eine Beschreibung der ganzen wahrnehmbaren Welt in seiner Stadt zu besitzen, alle Berichte auf[2]). Wenn er dann eine vollständige Aufzeichnung sich gemacht, so bringt er sie, um sie nicht zu verlieren, wohl geordnet und gleichmässig abgemessen in eine Mappe, wendet sich zu ihr, entlässt bis auf weiteres die Boten, schliesst die Thore und richtet auf den Begründer der Welt den inneren Blick[3]).

Nichts von alledem, was die Boten meldeten, ist dieser Weltenschöpfer[4]). Wie ein und dasselbe Angesicht zu seinen mannigfachen Spiegelbildern, verhält er sich zu den mannigfach verschiedenen Dingen. In sich eins bleibend, offenbart er sich auf verschiedene Art[5]). Übrigens findet der Mensch das erste und ziemlich ähnliche Bild seines Schöpfers in sich selbst[6]); seinem Gott ähnlich offenbart sich nämlich die Vernunft des Menschen, wenngleich sie in sich auch eins und unsichtbar bleibt, in ihren mannigfaltigen Fähigkeiten und durch deren mannigfaltige Erzeugnisse auf sichtbare Weise mannigfacher Art[7]) und bleibt dabei dennoch in all jenen Dingen für jegliches Sinnesvermögen unerkannt[8]). Auf dem Wege solchen Nachforschens gelangt zu grösstem Ergötzen der betrachtende Geist zu seiner und aller Dinge Ursache, Ursprung und Endziel, um hochbeglückt zu schliessen[9]).

Doch vor der Zeit zu schliessen, scheint unserm Autor schier unmöglich gewesen zu sein; den Unbegreiflichen immer noch besser zu begreifen, ist er unablässig bemüht. Darum fügt er der kurz

---

[1]) „. . . hoc ordine, quod qui de luce et colore nova portant, per portam visus intrent, qui de sono . . .“ l. c.

[2]) „. . . sedeatque cosmographus et cuncta relata notet, ut totius sensibilis mundi descriptionem in sua civitate habeat designatam“ l. c.

[3]) „Demum quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit bene ordinatam et proportinabiliter mensuratam convertitque se ad ipsam nuntiosque amplius licentiat clauditque portas et ad conditorem mundi internum transfert intuitum“ l. c.

[4]) „. . . qui nihil eorum est, quae a nuntiis intellexit et notavit“ l. c.

[5]) „Sed in se manens una (sc. facies) varie se ostendit“ l. c.

[6]) „Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris“ l. c.

[7]) „. . . ut (vergl. die vorletzte Anmerkung) hominis intellectus in suis variis artibus et ex variis artium productis in se unus et invisibilis manens varie se visibiliter manifestat“ l. c.

[8]) „. . . licet in omnibus illis maneat omni sensui penitus incognitus“ l. c.

[9]) „Hac speculatione dulcissime pergit contemplator ad sui et omnium causam, principium et finem, ut feliciter concludat“ l. c.

charakterisierten Erkenntnislehre noch eine Erwägung hinzu, welche er bezüglich der Art unserer Kenntnis vom obersten Prinzip angestellt hat[1]). Dies nämlich muss das oberste Prinzip sein, was so früh und machtvoll ist, wie sonst nichts. Einzig die Macht, welche ein genaues Ebenbild ihrer selbst erzeugt, kann nicht mehr grösser sein als sie bereits ist; sie nämlich vereint in sich alles. Ich gewinne hiermit also vier Begriffe; das Können, das Ebenbild, das Eine und das Ähnliche[2]). Aus diesen wenigen Begriffen soll man sich den Stoff zum Nachdenken nehmen, den man alsdann nach Belieben wird erweitern können[3]). Benutzt man dazu die Schriften des Kardinals, so wird man finden, dass ihm das oberste Prinzip, welches allerorts einerlei, auf mannigfache Art erschienen ist, und er dessen mannigfaltige Erscheinung mannigfaltig beschrieben hat[4]). Jene zahlreichen und verschiedenen Werkchen aber, welche das bieten, was er bei dergleichen Dingen sonst ausführlicher gedacht, wird man nach dem in Rede stehenden „Grundrisse" lesen können[5]).

Darüber hinaus aber geht die so anziehende Vertiefung in die christliche Glaubenslehre, welche alles durch die ihr eigene Zuverlässigkeit überragt[6]); denn wer sollte wohl steigen in die Burg so hoher Forschung, wenn nicht die höchste Liebe seitens des sich offenbarenden Gottes einen emporträgt[7])?

Also fragt das sechste der Distichen; für noch bemerkenswerter endlich möchte ich das letzte derselben erklären. TRITHEMIUS weiss uns zu berichten, der Kardinal habe 1464 den Plan ausführen wollen, den reichen Schatz griechischer Handschriften,

[1]) „Adiiciam tibi unam quam habui considerationem circa speciem notitiae principii" cap. 10.

[2]) „Capio igitur terminos quatuor, puta posse, aequale, unum et simile" l. c.

[3]) „Ex his paucis materiam speculandi sumito, quam ut volueris poteris ampliare" cap. 13.

[4]) „Et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionen eius variam varie depinxisse", Conclusio zu dem Compendium fol. 174b.

[5]) „Habes quae nos in his alias latius sensimus in multis et variis opusculis, quae post istud compendium legere poteris et reperies . . ." (vergl. die gerade vorhergehende Anmerkung).

[6]) „Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat" cap. 13.

[7]) „Conscendat sed enim tanti in speculaminis arcem
Quis, nisi quem summo tollat amore deus?" 6. Distichon fol. 168b.

welche er 1437 auf der Reise nach Konstantinopel erworben, durch die soeben erfundene Buchdruckerkunst „zum Gemeingut der gelehrten Welt“ zu machen[1]). Hier nun erfahren wir, dass er in demselben Jahre auch eigene Schriften drucken lassen wollte[2]); doch über beidem überraschte ihn leider am 11. August ein allzu früher Tod.

Schlusswort.

Die Aufgabe, welche ich mir eingangs dieser Abhandlung stellte, glaube ich hiermit gelöst zu haben. Neunzehn verschiedene Schriften galt es bibliographisch zu behandeln, es galt, den Ort und die Zeit ihrer Abfassung, vor allem aber ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen. In dieser letztern Hinsicht kam es, da neunzehn Schriften, einfach aneinander gereiht, sich schlecht behalten und ihr gegenseitiges Verhältnis gar nicht erkennen lassen, in erster Linie darauf an, gewisse Gruppen zu bilden. Ich entschied mich für deren fünfe: I. die grundlegenden Schriften 1440, II. die kleinen Schriften der vierziger Jahre, III. die Gespräche des Laien 1450, IV. die symbolisierenden Schriften seit den fünfziger Jahren und V. die Schriften der sechziger Jahre. Die erste dieser fünf Gruppen zählt 2, die zweite 5, die dritte 3, die vierte 4 und die fünfte abermals fünf Schriften; die erste ward in dem Geburtsorte zu Cues an der Mosel, die zweite an verschiedenen Orten des untern Rheingebietes, die dritte in Italien, die vierte in Tyrol und die fünfte mit einer Ausnahme abermals in Italien geschrieben. Die fünf Gruppen entsprechen weiterhin bis zu einem gewissen Grade ebenso vielen Lebensepochen ihres Verfassers; in der ersten nämlich klingt die Basler Epoche aus, die zweite umfasst das Auftreten in den Neutralitätswirren, die dritte geht der ruhmreichen Gesandtschaftsreise durch Deutschland unmittelbar voran, die vierte entstand während der Verwaltung des Bistums Brixen in schwerer Bedrängnis von aussen her, und die fünfte endlich er-

[1]) Trithemius, De vera studiorum ratione fol. 2. Diese nur unvollständig erhaltene Schrift des bekannten Abtes von Sponheim findet sich in einer Handschrift des 16. Jahrhunderts, welche aus dem Kloster Camp am Niederrhein stammen und zur Zeit dem Pfarrer zu Warbeyen bei Cleve gehören soll.

[2]) „Extrema est quoniam manus hoc impressa libello
Aureaque in lucem prodere scripta parant.“
Augenscheinlich um den metrischen Fehler in „manus“ zu beseitigen, lässt Faber „parat“ drucken, ohne zu bedenken, dass er dadurch den Sinn des Distichons mindestens nicht verbessert.

blickte unter dem hart empfundenen Drucke eines für beide dabei interessierten Parteien unseligen Streites das Tageslicht.

Die vorstehende Gruppenbildung, welche mir aus verschiedenen, soeben wenigstens angedeuteten Gründen sehr zweckmässig erscheint, legt, ohne darum den sachlichen Zusammenhang ausser acht zu lassen, den Hauptnachdruck auf die Entstehungszeit. Sieht man nun umgekehrt von dieser mehr oder weniger ab und berücksichtigt vorzugsweise jenen, so rücken die erste, zweite und vierte einerseits, die dritte und fünfte andererseits näher zusammen; jene nämlich knüpfen vornehmlich an die Vergangenheit an, zeigen, um mit VESPASIANO da Bisticci zu reden, ihren Urheber als einen „grande platonista“, diese hingegen eröffnen der Forschung ganz neue, bis dahin in der vorgeschlagenen Form wenigstens nicht gekannte Aufgaben, Aufgaben von einem Umfange, dass sie niemals völlig zu lösen, und einer Wichtigkeit, dass ihre möglichst annähernde Lösung stets das Ziel aller nach Wahrheit Suchenden bleiben wird. So schaut denn unser Autor, dem JANUS gleich, rückwärts in die graue Vorzeit und vorwärts in eine unübersehbare Zukunft.

Jahresbericht

über

Erscheinungen der anglo-amerikan. Litteratur aus dem Jahre 1893.

(Stephen, Calderwood, Spencer, Whittaker, Carus, Open Court Publishing Company, Merriam, Münsterberg, Lodge. Williams, Mac Donald, Rationalist Bibliography, Sharp, International Journal of Ethics.)

Von

Friedrich Jodl.

Die Bedeutsamkeit des Inhalts und der litterarische Weltruf des Verfassers weisen naturgemäss einem neuen Buche von LESLIE STEPHEN den Platz an der Spitze des gegenwärtigen Berichts an.

Auch wer sich auf einem völlig andern Standpunkte befände, müsste, wenn er nur genügenden litterarischen Geschmack besitzt, diese Sammlung von Essays[1]), welcher der erste in der Reihe den Namen gegeben hat, als eine Perle bezeichnen. Der kühne, unabhängige, skeptische Geist des 18. Jahrhunderts, in dessen philosophisches und religiöses Denken wenige so tief eingedrungen sind wie der Verfasser, und die leidenschaftslose Ruhe, der historische Sinn, das Allesverstehenkönnen des 19. Jahrhunderts erscheinen hier in einer Vereinigung, die nie allzuhäufig war und jetzt, in Deutschland wenigstens, fast im Aussterben begriffen ist. Die Verteidigung des Agnosticismus, in dem Sinne, in welchem dieser Begriff die Verneinung der metaphysisch-religiösen, aber nicht auch die der wissenschaftlichen Erkenntnis bedeutet, ist in der That das Grundthema der ganzen Sammlung. Sie besteht aus sieben Essays, von denen vier aus englischen und amerikanischen Zeitschriften zum Wiederabdruck gelangen. Nur in zweien dieser Aufsätze wird die Verteidigung des Agnosticismus direkt geführt: in dem ersten und dem vierten „Was ist Materialismus". Letzterer ein köstliches Stück echter Common-Sense Philosophie, welches mit wahrhaft zwingender Logik aufzeigt, dass gewisse Voraussetzungen materialistischer Art gemäss des gegebenen Inhalts unserer Erfahrung und der Gesetze unseres Denkens schlechterdings und für jedermann unvermeidlich sind, während umgekehrt durch andere Seiten unseres Erfahrungsinhalts auch der dogmatische Materialist mit unvermeidlicher Notwendigkeit über seine eigenen Voraussetzungen hinausgeführt wird. In manchem Sinne gehört hierher auch noch der sechste Essay „The Suppression of Poisonous Opinions". Hier werden JOHN STUART MILLS klassische Erörterungen in der Schrift über die Freiheit wieder aufgenommen und die Frage der Toleranz gegen Meinungen und Ideen in einer Weise behandelt, welche vielleicht kein wesentliches Argument für und wider übersieht. Frei von allen leeren Deklamationen und vagen naturrechtlichen Voraussetzungen kann diese Untersuchung als ein wahres Muster der Behandlung solcher Fragen im Geiste von BENTHAMS Methode bezeichnet werden: als bester Beleg, dass die wahre Vertiefung solcher Fragen nur aus

[1]) An Agnostics Apology and Other Essays. By LESLIE STEPHEN. London 1893. Smith, Elder and Co. 380 p.

utilitarischen Erwägungen gewonnen werden kann, vorausgesetzt nur, dass das Zweckmässigkeitsprinzip nicht bloss in den Dienst einer vorgefassten Meinung gestellt, sondern zur Prüfung aller Möglichkeiten verwendet wird. Das religiöse Problem wird direkt angefasst in den Abhandlungen „The Scepticism of Believers“, „Dreams and Realities“, „The Religion of all Sensible Men“ und „Newmann's Theorie of Belief“. Der charakteristische Zug dieser Untersuchungen lässt sich vielleicht in Folgendem aussprechen. Es ist gewöhnlich, die Verteidiger des religiösen Dogmas die Gewissheit und die Positivität der Glaubenslehre anpreisen und die entgegenstehenden Lehren als blosse Negation, als schwankende Meinungen, bezeichnen zu hören. Wie, wenn man versuchte, dies ganze Verfahren einmal einfach umzukehren, indem man sich sozusagen auf die andere Seite des Globus intellectualis begiebt? Die theologischen Vorstellungen gar nicht weiter in sich selbst zu untersuchen, sondern nur zu fragen: Welche völlig gesicherten Erkenntnisse müssten wir aufgeben, wenn wir uns entschliessen, sie anzunehmen und dabei logisch konsequent zu sein? Welche allgemein angenommenen und erfolgreichen Methoden des Denkens erweisen sich als unhaltbar, wenn wir die Argumente gelten lassen wollen, auf welche hin man uns die Annahme der Glaubensvorstellungen empfiehlt? Verkünden nicht vielmehr diese den wahren und schlimmsten Skeptizismus: den Zweifel an allem, was sonst für gewiss und für beweisbar gilt? Bedeuten sie nicht einen Riss durch die Einheit unseres Denkens? Die konkreten Lehren, auf welche STEPHEN sich da und dort bezieht, sind der englischen Theologie der Gegenwart entnommen; aber wer in der deutschen theologischen Litteratur nur einigermassen bewandert ist, wird keine Mühe haben, die Parallelen aufzufinden. Verhältnismässig am fernsten dürfte dem nicht-theologischen Leser in Deutschland die lange und eingehende Erörterung der Glaubenstheorie des Kardinals NEWMANN liegen. Sachlich ist sie freilich vollkommen gerechtfertigt durch den grossen Einfluss, welchen dieser Kirchenfürst auf alle positiven Richtungen der englischen Theologie dieses Jahrhunderts geübt hat und durch die Subtilität des Denkens, welche dieser scharfsinnigste aller modernen Apologeten in den Dienst der Orthodoxie gestellt hat.

Manche von den Fragen, welche in STEPHENS Essays nur gestreift werden, gelangen in CALDERWOODS Monographie über den

Begriff der Evolution und die Stellung des Menschen in der Natur[1]) zur ausführlichsten Erörterung. Mit Recht macht der Verfasser geltend, unsere gesamte Weltanschauung werde beeinflusst von der Stellung, welche man dem Menschen in der Reihe der Naturwesen anweise, und dem Grade, in welchem man auch ihn den allgemeinen Gesetzen der Entwickelung unterworfen denke. Das anthropologische Problem ist heute mehr als je das Centralproblem der Philosophie. Zur Lösung der Aufgabe, welche der Verfasser sich gestellt hat, bedarf es zunächst der genauesten und vollständigsten Beschreibung der Phänomene menschlichen Seins und Lebens im Verhältniss zu den übrigen Naturwesen. Für jede solche Beschreibung giebt es zwei Wege. Der eine führt zur Feststellung dessen, was der Mensch vor allen übrigen Lebewesen voraus hat. Der andere zu dem, was der Mensch mit jenen gemein hat. CALDERWOOD verfolgt mit Umsicht, kritischem Scharfsinn und reichem biologischen wie psychologischem Wissen den ersten Weg. Er lässt seine Leser fast vergessen, dass es noch den andern giebt. Was den Menschen von seinen tierischen Vettern unterscheidet, was ihn hoch über alle ihre Leistungen erhebt, wird hier in immer neuen Formen zum Bewusstsein gebracht. Der Verfasser zieht nicht ausdrücklich selbst die letzten Schlüsse aus seinen Darlegungen, aber er hat sie so geordnet, dass er ihres Eindrucks sicher sein kann. Tierseele und Menschengeist gehören verschiedenen Reichen an; erscheinen nicht als gradweise, sondern als specifisch verschieden. Auch der Begriff der Evolution vermag diese Kluft nicht zu überbrücken. Evolution im strengen biologischen Sinne bedeutet die Entfaltung des Lebens unter dem Einflusse der umgebenden Bedingungen. Sie vermag nicht mehr zu erklären als die Gesetze organischen Wachstums, des Beharrens der Species und der Veränderung der Species. Das letzte Ziel, welches dem Verfasser bei seinen Argumentationen vorschwebt, ist der psychologische Dualismus, die Zweiheit des Seelischen und des Vernünftigen im Menschen. Aber den Beweis für diese Anschauung hat sich der Verfasser schliesslich doch zu leicht gemacht. Wer den Menschen in seiner Stellung zur übrigen Natur richtig verstehen will, darf nicht vergessen, dass es auch eine Entwicke-

[1]) Evolution and Man's Place in Nature. By HENRY CALDERWOOD, Professor of Moral Philosophy; University of Edinburgh. London, 1893. Macmillan & Co. XV and 349 p.

lung des Menschen zum Menschen giebt, und dass wir diesen Entwickelungsgang wohl verfolgen können, wenn uns auch seine Anfänge in tiefes Dunkel gehüllt sind. Wer heute das vernünftige menschliche Individuum mit dem höchsten Tiere vergleicht, findet freilich auffälligen Contrast. Aber für die Fragen des Ursprungs kann er nichts beweisen; denn das Plus auf Seite des Menschen ist Werk der Gesellschaft und der Geschichte; es hat seinen letzten Grund nicht im subjektiven, sondern im objektiven Geiste. Denken wir das Individuum als solches, losgelöst von Gemeinschaft und Geschichte, wie nahe rückt dieser kleine Gott der Welt alsbald dem Tiere! Wie es möglich war, dass an einem bestimmten Punkte der Entwickelung die geistigen Fähigkeiten der Tierreihe sich so steigerten, um die Rudimente von Sprache und Vergesellschaftung, die Hauptträger des objektiven Geistes, zu ermöglichen: darauf kann der Begriff der Evolution, wie CALDERWOOD ihn fasst, freilich keine Auskunft geben. Dies wäre unverständlich, wenn man sich der Annahme verschliessen wollte, in dem ganzen Processe und seinen natürlichen Voraussetzungen sei von Anfang an die Möglichkeit des Bewusstseins und der Selbsterfassung der Natur im denkenden Geiste gegeben gewesen. Und es ist ein Irrtum, zu meinen, die Anerkennung des einheitlichen Zusammenhangs der Naturentwickelung könne in irgend welchem Sinne eine Schmälerung der Werte bedeuten, welche das geistige Leben des Individuums im Wechselverkehr mit dem Leben der Menschheit immerfort neu erzeugt.

Ein ganz specielles Problem der Evolutionslehre behandelt HERBERT SPENCER, einer der Väter dieser ganzen Anschauung, in dem Schriftchen „The Inadequacy of Natural Selection“[1], einer Sonderausgabe mehrerer gegen AUGUST WEISMANN gerichteten Aufsätze im Contemporary Review. WEISMANN ist ein Gegner der Vorstellung von der Erblichkeit individueller, d. h. im Laufe des Einzellebens erworbener Eigenschaften. Er erkennt keine andere Möglichkeit der Variabilität an als durch die natürliche Auslese, d. h. durch das Fortleben solcher Eigenschaften, welche ihrem Träger besondere Chancen im Lebenskampf boten, während minder geeignete mit ihren Trägern verschwanden. SPENCER sucht zu er-

[1]) The Inadequacy of Natural Selection. By HERBERT SPENCER. Williams & Norgate, London 1893. 69 p.

weisen, dass der Versuch, lediglich aus dieser Thätigkeit der natürlichen Auslese die erfahrungsmässig gegebenen Eigenschaften der organischen Wesen zu erklären, unüberwindlichen Schwierigkeiten begegne und die natürliche Auslese Leistungen vollbringen lasse, welche höchstens nur der von Zweckbewusstsein geleiteten künstlichen Auslese gelingen können. Eine Entscheidung dieser Controverse kann hier nicht einmal versucht werden. Die Position beider Gegner ist stark. WEISMANNS Ansichten haben viel Beifall gefunden: sie verheissen, wenn auch in höchst hypothetischer Weise, eine mechanisch-physiologische Theorie der vielfach so dunklen Vorgänge der Vererbung durch Einschränkung der angeblichen Thatsachen der Vererbung. Das scheint verlockend. Aber SPENCER verfügt über ein gewaltiges Material von Thatsachen der organischen Welt, welche die Wahrscheinlichkeit jener Hypothese über das Bereich des Pflanzenlebens und der niederen Tiere hinaus erheblich einschränken. Und ich darf hier wenigstens daran erinnern, dass wir einem Landsmanne SPENCERS, FRANCIS GALTON, so umfangreiche und wohlgesichtete Sammlungen von Belegen für die Verkettung individueller Eigenschaften in menschlichen Geschlechtsfolgen verdanken, dass die alleinige Wirkung der natürlichen Auslese beim Menschen fast undenkbar wird.

Aus dem grössten Gesichtspunkte versucht WHITTAKERS Kritischer Versuch über Philosophie der Geschichte[1]) die Entwickelung unseres Geschlechts zu überschauen und die Frage nach dem Wesen und Bestande des geschichtlichen Fortschritts zu beantworten. Es fehlt der kleinen Schrift nicht an manchen sehr zutreffenden historischen Reflexionen; allein ich kann nicht finden, dass der Autor zu einem Bewusstsein von der wahren Grösse seiner Aufgabe gelangt ist. Eine philosophische Schätzung des allgemeinen Verlaufes der Weltgeschichte nach Wertmassstäben setzt einen durchgebildeten Begriff von der Kultur, als einem Komplex mannigfaltig verknüpfter Erscheinungen des socialen Lebens, und ein Ideal voraus. In dieser Richtung sind WHITTAKERS Darlegungen ganz unzulänglich. Aus der Totalität von Phänomenen, die im Kulturbegriff vereinigt sind, zieht er nur ein einziges, nämlich das Verhältnis des freien wissenschaftlichen Denkens zur Auto-

[1]) A Critical Essay in the Philosophy of History. By THOMAS WHITTAKER, B. A., Formerly Scholar of Exeter College, Oxford. London 1893, Watts & Co. 44 p.

rität in Betrachtung. Allein so wichtig dies ist: die Leistungen einer bestimmten Kultur für Wohlfahrt und Entwickelung sind doch nicht von diesem Verhältnisse allein bedingt, und eine kritische Behandlung des Fortschrittsproblems müsste, wenn sie zu einigermassen gesichteten Ergebnissen zu kommen wünscht, notwendig noch eine ganze Reihe von anderen Momenten in Erwägung ziehen. Zum allermindesten wäre doch zu erwarten, dass bei einer solchen Aufgabe nicht bloss an Hegel und Comte, sondern auch an Karl Marx gedacht würde.

Eine Reihe verdienstlicher Arbeiten liegt vor dem Referenten aus der geistigen Werkstätte des unermüdlichen Vorkämpfers monistischer Philosophie in Amerika, Paul Carus. Die Studie über das Bewusstsein[1], welche aus dem englischen Manuskript von A. Monod ins Französische übersetzt und in die Bibliothèque de Philosophie Contemporaine aufgenommen worden ist, bildet eine Ergänzung und Erweiterung der in dem Buche über die Menschenseele (s. d. den Jahresber. in Bd. 101 S. 100 ff.) niedergelegten Anschauungen des Verf. Ihr Ziel ist durch die grundsätzliche Haltung des Monismus gegeben, welchen Carus vertritt: Anerkennung des Bewusstseins als eines Phänomens sui generis, neben physischen Vorgängen im weitesten Sinne, und auf sie nicht reduzierbar; anderseits Einordnung des Bewusstseins in den allgemeinen Naturzusammenhang, als Endpunkt der natürlichen Entwickelung und ihrer Continuität: Aufsuchung der einfachsten Formen des Bewusstseins und ihrer physiologischen Correlate als Grundlage für ein genetisches Verständnis des ganzen Phänomens: endlich Ausblicke von dieser monistischen Ansicht des Seelenlebens auf ethische und religiöse Probleme. An einem einzigen Punkte muss ich mich zu einer völlig verschiedenen Meinung bekennen. Carus handelt in einem eigenen Kapitel vom Sitz des Bewusstseins, welches er, nebenbei bemerkt, in dem subcorticalen, in beiden Hemisphären vorkommenden Corpus Striatum findet, und stellt das Bewusstsein als eine eigene Funktion, ja als die eigentliche Centralthätigkeit, den übrigen Vorgängen gegenüber. Es ist schwer verständlich, wie man auf dem Standpunkte des Verf. einen Gedanken acceptieren kann, ohne durch evidente Beweise genötigt

[1]) Le Problème de la Conscience du Moi. Par le Dr. Paul Carus. Traduit de l'Anglais par A. Monod. Avec 13 Figures dans le texte. Paris. 1893. Alcan. 144 p.

zu sein, welcher doch nur geeignet ist, den von ihm so eifrig bekämpften Dualismus auf einem Umwege wieder einzuführen. Nur für diejenigen, welche an dem Begriff einer psychischen Entität festhalten, hat die Frage nach einem Sitze der Seele, oder nach einem Centralpunkte der psychischen Coordination, Sinn. Wem aber die psychischen Phänomene nur die Innenseite eines reich differenzierten und streng integrierten Austausches von Reizen und Spannkräften in lebendiger Nervensubstanz sind, der kann auch im Bewusstsein nur den Ausdruck für bestimmte Intensitätsverhältnisse dieser Vorgänge erblicken. Der „Sitz" des Bewusstseins kann dann (wenn man dieses leidige Bild überhaupt gebrauchen will) nur das Centralnervensystem als Ganzes sein — wie ja auch in der That die allerverschiedensten Vorgänge in diesem ungeheuren Gewebe das Bewusstseinsphänomen mit sich führen können.

Wie die Schrift über das Bewusstsein die Psychologie des Verf., so ergänzt die Schrift „Elemente der Philosophie" [1]) seine in den „Fundamental Problems" niedergelegte Weltanschauung. Und zwar vorzugsweise von der methodologischen und formalen Seite her. Das Buch enthält in ungemein knapper, präciser Form eine lichtvolle und instruktive Erörterung der Grundzüge der Erkenntnis- und Wissenschaftslehre sowie einer Psychologie des Erkennens. Sein Verdienst liegt sachlich in der wohl überlegten Sorgfalt, mit welcher es einesteils die Missgriffe des reinen Empirismus vermeidet, welcher alle Erkenntnis in das Spiel der gewohnheitsmässigen Association auflöst und keinerlei Allgemeinheit und Notwendigkeit übrig lässt, anderseits allem Intuitionismus und Apriorismus aus dem Wege geht, indem es zwar die geistige Aktivität durchaus anerkennt, aber sie zugleich in allem, was nicht im strengsten Sinne formal ist, an das empirisch Gegebene knüpft. Der alte Vexier-Gegensatz zwischen Apriori und Aposteriori, zwischen dem Notwendigen und dem Contingenten, ist in Wahrheit ein fliesender; mit fortschreitender Erkenntnis und Bereicherung unserer Begriffe immerfort sich verschiebender. Ähnliche Gedanken bringt CARUS in sehr geistreicher Anwendung auch in dem kleinen Essay über die Philosophie des Werkzeuges [2]) zur Aus-

[1]) Primer of Philosophy. By Dr. PAUL CARUS. Chicago 1893. Open Court Publishing Comp. IV and 232 p.

[2]) The Philosophy of the Tool.

sprache, welcher mit zwei anderen Abhandlungen, „Bedürfen wir der Philosophie[1])"? und „Wissenschaft als religiöse Offenbarung[2])" vor verschiedenen der während der Weltausstellung zu Chicago tagenden Congresse gehalten wurden. Es giebt wenig beredtere und überzeugtere Anwälte der Philosophie des Monismus als eines unentbehrlichen Bestandteils der geistigen Gesamtkultur als der Schriftleiter der Open Court Publishing Company, welche sich um die Belebung der philosophischen Interessen im weitesten Sinne des Wortes grosse Verdienste erwirbt. Nicht nur durch ihre beiden trefflich geleiteten und inhaltsreichen Zeitschriften The Open Court (wöchentlich) und The Monist (Vierteljahrsschrift), sondern auch durch eine nun schon ansehnliche Reihe von Veröffentlichungen in Buchform, teils Übersetzungen, teils Originalarbeiten. Unter diesen nehmen die zahlreichen Schriften von PAUL CARUS selbst nicht die letzte Stelle ein.

Von vielfachem Interesse für die Entwickelung der amerikanischen Philosophie und der amerikanischen Universitätsverhältnisse um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist das schöne biographische Denkmal[3]), welches dem im März 1892 verstorbenen NOAH PORTER, Präsidenten des Yale College, durch die Pietät seiner Töchter und eines grossen Kreises von Schülern und Freunden gesetzt worden ist. Nicht bei allen von den dreissig Kapiteln des Buches sind die Verfasser genannt. Es ist anzunehmen, dass namentlich diejenigen, welche nicht öffentliche oder litterarische, sondern persönliche Verhältnisse betreffen, unmittelbar aus dem Nachlasse oder aus Familienerinnerungen geschöpft sind. Unter den Verfassern, welche sich genannt haben, finden wir Präsident FRANKLIN CARTER, W. ANDREWS, GEORGE FISCHER u. A.

Neben dem rein menschlichen Inhalt, welcher eine neu-englische Kernnatur zeigt, in sich gefestigt und doch nach allen Seiten hin aufgeschlossen, rastlos thätig, besitzt das Bild dieses Mannes gerade für uns Deutsche einen besondern Reiz durch die eigentümliche Verbindung des Theologen mit dem Philosophen. Die Philosophie an den amerikanischen Colleges, an welchen PORTER wirkte,

[1]) Our Need of Philosophy. An Appeal to the American People.

[2]) Science a Religious Revelation. By Dr. PAUL CARUS. Sämtlich Chicago 1893. Open Court Publishing Comp.

[3]) Noah Porter. A Memorial by Friends. Edited by GEORGE S. MERRIAM With Portraits. New York 1893, Charles Scribners Sons. IV and 306 p.

wurzelte in der Theologie oder richtiger gesagt in dem allgemeinen System christlicher Lebenshaltung und Lebensanschauung. Die Anfänge von PORTERS eigener Thätigkeit sind der praktischen Theologie gewidmet. Aber wie weitherzig ist diese Theologie; wie sehr hat sie die Fesseln dogmatischer Beschränktheit abgestreift, sich selbst gewissermassen ins Philosophische erhoben und dem Philosophen die Personalunion mit dem Theologen erleichtert! Interessant ist es, auch hier der mächtigen Einwirkung von S. T. COLERIDGE zu begegnen, der namentlich durch seine „Aids of Reflexion“ für PORTERS Entwickelung bestimmend gewesen ist. Die Kapitel, welche von PORTERS theologischer Thätigkeit handeln, sowie nicht minder diejenigen, welche PORTER in seinem Lehrberufe schildern, gewähren manchen interessanten Einblick in amerikanische Verhältnisse, deren Details wenig bekannt sind und die meist nur aus der Vogelperspektive gesehen werden. Am Schlusse des Buches stehen zwei längere Abschnitte rein philosophischen Inhalts; eine Darstellung der theoretischen Philosophie PORTERS von Prof. GEORGE M. DUNCAN und eine Darstellung seiner Ethik von einem japanischen Gelehrten Dr. RIKIZO NAKASHIMA, ausserdem eine vollständige Bibliographie, welche die ausserordentliche Ausbreitung der litterarischen Thätigkeit PORTERS erkennen lässt und als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens in Amerika zwischen 1834 und 1891 gelten darf.

Was dem Betrieb philosophischer Wissenschaft, wie NOAH PORTER sie repräsentiert, inzwischen an den amerikanischen Universitäten zugewachsen ist, das lässt sich an einem besonderen Falle anschaulich illustrieren, welcher darum ein hervorragendes Interesse besitzt, weil er sich an einen deutschen Landsmann knüpft. HUGO MÜNSTERBERG hat bekanntlich seit einigen Jahren an der Harvard University — eine der ersten, die nach vollkommen europäischem Zuschnitt organisiert waren — eine Stätte glänzender Wirksamkeit als Professor der experimentellen Psychologie gefunden. Über die Ausstattung dieser Professur mit Lehrmitteln berichtet MÜNSTERBERG in einer Monographie[1]), welche einen Bestandteil der von Harvard zur Weltausstellung gelieferten Beiträge gebildet hat. Diesem Specialzweck verdankt die Schrift jedenfalls ihre reiche Ausstattung mit Abbildungen der Innenräume und zahl-

[1]) Psychological Laboratory of Harvard University, Cambridge Mass. Published by the University. 1893. 34 p.

reicher Apparate in schönen Lichtdrucken. Demjenigen, welcher sich unter einem psychologischen Laboratorium als einer „Versuchsstation für geistige Zustände“ gar nichts denken kann, wird dabei die beruhigende Gewissheit, dass es in einem solchen Laboratorium nicht wesentlich anders aussieht, als in einem physikalischen oder physiologischen Laboratorium und vielleicht gelingt es sogar, ihm begreiflich zu machen, dass die Erkenntnismittel in allen Fällen die nämlichen sind und nur der Erkenntniszweck verschieden. Für den Fachmann aber enthält die Schrift viele wichtige Fingerzeige: ein Verzeichnis aller im Laboratorium enthaltenen Apparate und ihrer Bezugsquellen; eine Übersicht der in den Jahren 1892—93 im Laboratorium ausgeführten experimentellen Untersuchungen und endlich eine ungemein reichhaltige Bibliographie, welche leider nur in einem Abschnitt vollständige Citate giebt und sich im übrigen mit Nennung von Autorennamen begnügt.

Nur mit einem Teile seines reichen Inhalts berührt LODGES Buch „Pioneers of Science“ das philosophische Gebiet[1]. Die Naturwissenschaft, deren Vorkämpfer hier geschildert werden, ist die Astronomie und kosmische Physik, deren Entwickelungsgeschichte der Verfasser als Fachmann darstellt. Das Buch ist aus populären Vorlesungen über den Gegenstand erwachsen und verdankt wohl diesem Umstande zum Teil die ausserordentliche Frische und Anschaulichkeit, mit welcher es die schwierigen Gegenstände zu behandeln weiss. Es beginnt mit Copernicus im Verhältnis zur astronomischen Wissenschaft des Altertums und Mittelalters und schliesst mit der grossen Entdeckungen, welche den vollen Triumph der copernicanischen Weltansicht bedeuten: der Entdeckung der Planeten Uranus und Neptun, der Fixstern-Parallaxe, den Distanzbestimmungen in der Fixsternwelt und einer Anzahl der schwierigsten jener Probleme, deren Verständnis durch die Theorie der allgemeinen Gravitation ermöglicht worden ist: Kometen und Meteore, die Gezeiten und die geophysische Entwickelung der Planeten. Über die Behandlung dieser Dinge kritisch sich zu äussern, geht über die Kompetenz des Referenten hinaus. Je weiter die Darstellung fortschreitet, desto specieller und verwickelter werden die Fragen, welche sie behandelt, und um so ausschliesslicher be-

[1]) Pioneers of Science. By OLIVER LODGE, F. R. S. Professor of Physics in Victoria University College, Liverpool. London, Macmillan and Co. 1893. VIII and 404 p.

schränkt sie sich auf das rein astronomische Gebiet. Es liegt in der Natur der Sache, dass die ersten Vorlesungen, die Zeit von Copernicus bis auf Newton enthaltend, in weit engerer Berührung mit Fragen der Naturphilosophie und der wissenschaftlichen Methode sich befinden. Bei dem engen Zusammenhang, welcher im 16. und 17. Jahrhundert zwischen den Fortschritten der Astronomie und der Entwickelung der allgemeinen Weltanschauung besteht, dürfen diese Vorlesungen als ein sehr anregender Beitrag zur Geschichte der Philosophie aus dem speciellen Gesichtspunkte des Astronomen bezeichnet werden. Vor manchen landläufigen Darstellungen haben sie die Ausführlichkeit und die volle Sachkenntnis des Verfassers, vor APELTS verdienstvollen Arbeiten die grössere Klarheit und die Benutzung der neuesten Forschungen voraus. Eine grosse Anzahl (120) in den Text gedruckte Holzschnitte und Lichtdrucke, darunter eine Anzahl Porträts, ist nicht nur eine wesentliche Zierde, sondern an vielen Stellen auch eine höchst instruktive Bereicherung des Buches. In summarische Übersichten an der Spitze jedes Kapitels ist alles biographische, chronologische und mathematisch astronomische Detail zusammengedrängt. Ein wertvolles, durchaus fesselnd geschriebenes Buch, welches auch in deutschen Leserkreisen Freunde zu erwerben verdient.

Auf ethischem Gebiete hat die amerikanische Litteratur einen bedeutenden Beitrag zu verzeichnen in der sorgfältigen Darstellung, welche C. M. WILLIAMS der evolutionistischen Ethik gewidmet hat[1]). Das ungemein reichhaltige Buch zerfällt in zwei Teile, einen darstellenden oder litterargeschichtlichen und einen systematisch-kritischen. Beide sind an Umfang ungefähr gleich. Der erste analysiert in ausführlicher Weise, vollkommen objectiv allen Schattierungen des Gedankens folgend, zwölf für die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Ethik wichtige Autoren: DARWIN, WALLACE, HAECKEL, SPENCER, FISKE, ROLPH, BARRATT, STEPHEN, CARNERI, HÖFFDING, GIZYCKI, ALEXANDER und (in einem kurzen Anhang) PAUL REE. Er enthält ein reiches Material, wohl geordnet und kondensiert; eine bequeme Übersicht der philosophischen Evolutionslehre in ihren Beziehungen zu den ethischen Problemen. Wie schon die Namen der behandelten Autoren zeigen,

[1]) A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution. By B. M. WILLIAMS. New-York 1893. Macmillan & Co. XV und 581 p. 8°.

kommen hier neben den eigentlichen ethischen Fragen auch die allgemeinen Probleme der Evolution zur Darstellung. Einen Wert als historische Arbeit kann dieser Teil freilich nicht beanspruchen. Denn eine solche hätte den Stand der ethischen Grundprobleme aufzuzeigen in dem Zeitpunkte, da der Evolutionsgedanke seinen Siegeszug durch alle Wissenschaften antrat, hätte darzulegen, welche Förderung die Ethik durch diesen neuen Ideenkreis empfing und dessen einzelnen Bestandteilen in ihren Verknüpfungen mit der Ethik nachzugehen. Diese geschichtliche Erkenntnis wird durch die vorliegende Arbeit nicht wesentlich gefördert. Die von ihr ausführlich analysierten Bearbeitungen der Ethik enthalten vieles, worauf der Evolutionsbegriff von keinem unmittelbaren Einflusse gewesen ist; und umgekehrt — der wirkliche Zusammenhang der evolutionistischen Ideen ist ein reicherer und mehr gegliedert als die oben genannte Autorenliste vermuten lässt. In einer Geschichte der Ethik unter dem Einflusse der Evolutionslehre dürften beispielsweise neben DARWIN und WALLACE die Namen TYLOR und LUBBOCK nicht fehlen; und ebenso wird man in der Reihe der deutschen Autoren IHERING, LAAS und WUNDT nicht ohne Befremden vermissen. Weit höher als den ersten Teil, welcher im wesentlichen nur aus geschickt gemachten Buchauszügen besteht, wird man den zweiten Teil veranschlagen müssen. Dieser enthält eine ungemein reichhaltige und anregende Diskussion des Phänomens der Evolution, welche sich keineswegs auf das ethische Gebiet allein beschränkt, sondern im ersten Kapitel die allgemeinen Grundbegriffe der Evolutionstheorie, in den folgenden drei Kapiteln die Hauptklassen der psychischen Vorgänge, Intelligenz, Gefühl, Wille, und ihr Zusammenwirken unter dem evolutionistischen Gesichtspunkte betrachtet. Während er so eine Reihe allgemeiner Voraussetzungen für die Erörterung des sittlichen Lebens gewinnt, führt er zugleich allenthalben auch auf die Fragen des allgemeinen Weltzusammenhangs, auf den Begriff der Teleologie, die Verbreitungsgrenze und Entstehung des Bewusstseins und die Wirksamkeit geistiger Kräfte im Weltgeschehen zurück. Dieser Teil von WILLIAMS Buch berührt sich nahe mit der oben besprochenen Arbeit von CALDERWOOD, nur mit dem Unterschiede, dass die Probleme, welche dort im Sinne des Dualismus gelöst werden, von WILLIAMS eine streng monistische und positivistische Behandlung empfangen. Dieser Teil setzt sich auch in mehr oder

weniger ausführlicher Diskussion mit einer grossen Anzahl von Autoren auseinander, welche in dem darstellenden Teil der ersten Hälfte keine Berücksichtigung gefunden haben und vervollständigt so eigentlich erst das Bild der Wechselwirkung zwischen den evolutionistischen Ideen und der Ethik. Die Entwickelung des Sittlichen in der Menschheit wird in drei folgenden Kapiteln: Egoismus und Altruismus, das Gewissen, und der moralische Fortschritt, behandelt. Auch hier geht die Absicht des Verfassers nirgends auf systematische Vollständigkeit oder didaktische Darstellung, sondern auf Diskussion einzelner Punkte, an denen man Entwickelungslehre und Ethik einander zu nähern und für diese aus jener Gewinn zu ziehen versucht hat. Aber manches würde vielleicht deutlicher geworden sein, wenn der Verfasser die Bildung und das Wachstum der sittlichen Normen oder Ideale und den Process der Anpassung der Individuen an diese schärfer getrennt und diese beiden Entwickelungsreihen selbständig untersucht hätte. Vortrefflich sind die Schlusskapitel des Buches. Hier wird die Frage untersucht, welche Schlüsse man aus der Anwendung des Evolutionsprinzips auf die Ethik und Bewahrheitung des Prinzips auf dem Gebiete der sittlichen Phänomene in Bezug auf die weitere Gestaltung der ethischen Kultur ziehen dürfe, die Frage, in welche Richtung Wissenschaft und Erfahrung unsere Ideale weisen. Die in diesem Zusammenhange von WILLIAMS gegebene Kritik des Socialismus und eines gewissen Humanitäts-Dusels verdient inmitten der von Tag zu Tag steigenden Flut von Äusserungen über allgemeinste Aufgaben der Socialethik ernste Beachtung.

Dem Socialethiker wird auch eine Zusammenstellung, wie sie MAC DONALD, Beamter im Staatsamt für Erziehung und Unterricht zu Washington, in seinem Buche „Abnormal Man“ gegeben hat, von grossem Nutzen sein. Das Buch[1]) enthält in seiner ersten Hälfte einige Hundert gutgearbeitete Auszüge aus neueren Schriften über Moral- und Erziehungsstatistik, Criminal-Anthropologie, Criminal-Sociologie, Alkoholismus, Genie und Wahnsinn, und Socialethik im allgemeinen, insbesondere unter dem Gesichtspunkte der Armenpflege, verbunden durch einzelne orientierende und zu-

[1]) Abnormal Man. Being Essays on Education and Crime and Related Subjects, with Digests of Litterature and a Bibliography. By ARTHUR MAC DONALD, Specialist in the Bureau of Education. Washington 1893. Government Printing Office. 445 p. 8°.

sammenfassende Abhandlungen des Herausgebers. Diese mühevolle Arbeit gewährt die Möglichkeit raschen Überblicks über eine ausgedehnte Litteratur und bedeutet eine erhebliche Zeitersparnis für jeden, der sich mit den betreffenden Problemen beschäftigt. Die alphabetische Ordnung der Autoren in den einzelnen Kapiteln, sowie ein Namen- und Sachregister am Schlusse gestatten sofortige Orientierung darüber, ob über eine bestimmte Schrift bei MAC DONALD referiert ist, sowie leichte sachliche Belehrung über Einzelfragen. Natürlich ist hier keine Vollständigkeit zu finden, — am wenigsten in den Auszügen aus der ethischen Litteratur im engeren Sinne: hier erscheint manches nur zufällig zusammengerafft. Die sociologischen und criminologischen Partien lassen aber, soweit man nach einzelnen Stichproben urteilen kann, keinen der wichtigeren Namen vermissen. Den zweiten Teil des Buches bildet eine nach flüchtiger Schätzung etwa sechs tausend Schriften und Aufsätze in Zeitschriften verzeichnende Bibliographie, welche in vier Hauptabschnitte (Erziehung am pathologischen Subjekt oder unter abnormen Bedingungen, Genialität, Geistesstörung und Geistesschwachheit, endlich sociale Pathologie) geordnet ist und in diesem Umfange wohl nicht ihresgleichen haben dürfte. Sie ist jedenfalls aus den reichen Schätzen der Bibliothek des State-Board of Education zu Washington geschöpft und dürfte auch dem Best-Belesenen eine wertvolle Fundgrube sein. Die Bemerkungen, welche ich schon in einem früheren Berichte über amerikanische Bibliotheken und deren Verwertung zu wissenschaftlichen Zwecken gemacht habe, empfangen durch diese neue Specialarbeit volle Bestätigung.

Nur Zwecke populärer Belehrung verfolgt das kleine Sammelwerkchen: „A Rationalist Bibliography[1]". Unter dem Rationalisten ist ein Freidenker oder Agnostiker zu verstehen. Der Zweck der Sammlung ist, Anleitung zu geben, um sich in der philosophischen Litteratur der evolutionistischen und positivistischen Schule, sowie in den neueren Schriften zur Geschichte und Kritik der Religion und des Christentums zurechtzufinden. Die Auswahl ist im ganzen geschickt und zweckmässig. Einzelne Unterlassungen sind auffallend. So fehlt z. B. FEUERBACHS Name gänzlich, obwohl

[1] A Rationalist Bibliography. Preliminary List. Issued for the Rationalist Press Committee. London, Watts and Co. 20 p. 8°. S. A.

doch kein Geringerer als George Eliot das „Wesen des Christentums“ ins Englische übersetzt hat. Freilich ist auch die Eliot selbst nicht genannt, sowenig wie Emerson, den man doch neben ihr als einen der grössten ethischen Lehrer der englisch redenden Welt zu schätzen pflegt. Charakteristisch ist überhaupt die schwache Vertretung der populären ethischen Litteratur. Adlers „Creed and Deed“; Salsers „Religion of Morals“; Coits Ethical Movement“ fehlen. Diese „freidenkerischen“ Kreise sind noch überwiegend negativ und naturalistisch gerichtet. Seltsamerweise ist auch von Renans grossem Werke „Les Origines du Christianisme“ nur das Leben Jesu angeführt. Dafür wird man mit Dank die Bekanntschaft einer Anzahl neuerer englischer Aufklärungsschriften machen, die ihren Weg nach Deutschland nicht gefunden haben. Das Ganze soll übrigens nur Vorläufer einer weit reicheren Sammlung sein.

Sehr ernsthafte und eindringliche Untersuchungen über ethische Prinzipienfragen enthält die zu Berlin gedruckte und offenbar aus einer Doktorarbeit hervorgewachsene Schrift von Sharp über die ästhetischen Elemente in der Sittlichkeit[1]). Die Aufgabe, welche sich der Verf. gestellt hat, ist die, zu zeigen, dass alle intuitiven Moralsysteme, welche dem Sittlichen einen „Wert an sich“ zuschreiben oder das Moralisch-Gute von dem Zweckmässigen abtrennen wollen, bewusst oder unbewusst dazu geführt werden, die ethische Beurteilung in eine ästhetische aufzulösen. Dieser Gedanke, obwohl oft angedeutet, ist in solcher Klarheit und Konsequenz noch nie durchgeführt worden. Er rückt eine Reihe der hervorragendsten intuitiven Moralsysteme in ein ganz neues Licht, macht manche Seltsamkeiten ihrer Aufstellungen verständlicher, zeigt aber auch mit zwingender Deutlichkeit, wie wenig die ästhetische Betrachtungsweise, obwohl in unsere thatsächliche Schätzung von Eigenschaften, Charakteren, Handlungen überall mit hereinspielend, ausreichend ist, um unseren ethischen Urteilen jene Sicherheit zu geben, deren das Leben bedarf. Dieser Eindruck der intuitiven Ethik wird noch verstärkt, wenn man statt von dem Phänomen des Werturteils von dem Phänomen des Sollens oder der Verpflichtung ausgeht, welches für alle diese Systeme infolge der Elimination des Begriffes „Gut“ aus der Ethik zu einem grund-

[1]) The Aesthetic Element in Morality, and its Place in an Utilitarian Theory of Morals. By Frank Chapman Sharp. Ph. Dr. Berlin. Mayer & Müller. 1893. 131 p. 8°.

losen Imperativ wird. Die Abhandlung ist eine der beachtenswertesten Apologien des Utilitarismus in der Ethik aus neuerer Zeit, obwohl diese Verteidigung nur indirekt, durch den Nachweis der grossen Schwäche der gegnerischen Position, geführt wird. Sie enthält auch darüber hinaus manchen wertvollen Beitrag zur vollständigen Beschreibung der Vorgänge sittlicher Beurteilung und Wertschätzung.

Das Internationale Journal für Ethik[1]), unter der Haupt-Redaktion von BURNS WESTON, Philadelphia, enthält in seinem III. Bande (Oktober 1892 mit Juli 1893) namentlich einige sehr beachtenswerte Beiträge zur Socialethik von hervorragenden englischen und amerikanischen Autoren. Ich nenne: FRANKLIN GIDDINGS: The Ethics of Social Progress; W. CUNNINGHAM: Political Economy and Practical Life; MACKENZIE: The Relation between Ethics and Economics; WILLIAM SALTER: Reform within the Limits of Existing Law; BOSANQUET: The Principles and Chief Dangers of the Administration of Charity. Es ist unmöglich, den reichen Inhalt dieser Aufsätze zu analysieren: ich möchte nur darauf hinweisen, dass sie, wie abweichend man auch über einzelne Meinungen der Verf. denken mag, jedenfalls in einem Punkte als musterhaft zu bezeichnen sind: in der Verbindung unbefangenen und unbestechlichen Wirklichkeitssinnes mit der Wärme ethischer Begeisterung; in der Sorgfalt, mit der alle Vorschläge socialer Reform auf die gründliche Kenntnis des Bestehenden aufgebaut und an thatsächlich Gegebenes angeknüpft werden. Von deutschen Arbeiten seien aus dem vorliegenden Bande zwei völkerpsychologische Charakterbilder herausgehoben, von RICHARD MEYER (Berlin): German Character as Reflected in the National Life and Litterature, und OTTO PFLEIDERER (Berlin): The National Traits of the German as seen in their Religion. Beide reich an feinen Beobachtungen; der letztgenannte Aufsatz, eine Art Religionsgeschichte des deutschen Volkes, sein Thema begreiflicher Weise mehr vertiefend, als der erstere, welcher ein Gesamtbild deutschen Wesens in seiner historischen Entwickelung zu zeigen unternimmt.

Dass ein so vielgestaltiges Gebilde in jedem Spiegel, den ihm ein einzelner vorzuhalten sucht, etwas andere Züge gewinnen

[1]) International Journal of Ethics, devoted to the Advancement of Ethical Knowledge and Practice. Issued Quarterly. Philadelphia.

muss, versteht sich wohl von selbst. Sehen doch auch mit den physischen Augen zwei Menschen das gleiche Gesicht, die gleiche Landschaft oft recht verschieden. Aber je fremder uns eine Beobachtung zunächst scheint, um so sicherer kann man von ihr lernen; und es ist zu bedauern, dass der Plan des Journals, eine Reihe solcher Charakterstudien zu veröffentlichen, sich bis jetzt nur unvollständig hat verwirklichen lassen.

Zum Gedächtnis von G. Glogau.

Am 22. März d. J. ist Professor Gustav Glogau aus Kiel, der auf einer Studienreise nach Griechenland und dem Orient begriffen war, in Laurion von einem plötzlichen und gewaltsamen Schicksale ereilt worden. Von einem Ausfluge nach Sunion zurückkehrend, erlitt er beim Einsteigen in den Eisenbahnwagen durch einen unglücklichen Zufall eine Verletzung durch den eben sich in Bewegung setzenden Zug, die seinen sofortigen Tod zur Folge hatte. Die deutschen Behörden, die Mitglieder des archäologischen Instituts und die übrigen anwesenden deutschen Gelehrten haben ihn auf dem Friedhofe von Athen zu Grabe geleitet. Die Seinigen (Gattin und Tochter), die ihn neu erfrischt und befriedigt von der langersehnten Reise wieder zu begrüssen hofften, sollten ihn nicht wieder sehen.

Den Lesern der Zeitschrift für Philosophie ist Glogaus Eigentümlichkeit und Bedeutung als wissenschaftlicher Denker schon aus der langjährigen Mitarbeiterschaft, die er ihr gewidmet hat, bekannt geworden. Vollständig zu würdigen vermögen seinen Verlust allerdings nur diejenigen, welche dem Verstorbenen im Leben näher gestanden und unmittelbaren Eindruck gewonnen haben von der gesammelten Kraft und dem ruhig nachhaltigen, aber unaufhaltsam nach aussen strahlenden Feuer, das in Geist und Gemüt von dem Innersten seiner Persönlichkeit aus wirkte. Es war in ihm ein ἐνθουσιασμός des geistigen Wesens, der auch aus seinen Schriften, wenn schon zurückgedämmt und gleichsam gebändigt durch das energische Streben nach Methode und höchster begrifflicher Klarheit der Darstellung, sich dem Leser zur Geltung bringt. Glogau war eine im besten (ethischen) Sinne des Wortes

impulsive Natur. Ein kurzer Satz, der in seinem Grundriss der Psychologie zu finden ist: „Sittlichkeit ist affektiv“, ist mir immer wieder als der am meisten charakteristische Ausdruck seiner Individualität sowohl als Mensch, wie insbesondere als Philosoph entgegengetreten. Von dem Grunde dieser Eigenheit aus hatte er sich aber schon verhältnismässig früh zu einer durchaus harmonischen Natur durchgearbeitet. Das entsprechende Gegengewicht lag in der Wirkung einer mit den ethischen Treibkräften eng verflochtenen tiefgehenden und umfassenden theoretischen Durchbildung, die den empirischen, wie den spekulativen Inhalten und Gesichtspunkten mit gleich angelegentlichem Interesse gerecht zu werden sich bemühte. Es ist kein Zufall, dass die letzten seiner Arbeiten sich um die eingehende Analyse platonischer Werke bemühten. Seine Stellung angesichts der Fragen vom Wesen und Werte des Lebens, sowie von der Aufgabe des Einzelnen in Bezug auf dessen theoretische und praktische Probleme hat mich in der langen Reihe von Jahren, in der ich ihm in Freundschaft verbunden war, in der That immer an die Stimmung erinnert, wie sie jenen Fragen gegenüber aus den bedeutungsvollsten der Dialoge PLATONS herausklingt. Auch wer das letzte seiner systematischen Hauptwerke, die im vorigen Jahre veröffentlichten Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre, zur Hand nimmt, wird sie als den geistigen Gehalt erkennen, von dem als Untergrund und Nährboden her ihm die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, wie der Spekulation zu einem neuen und eigenartigen Zusammenhange, zur Einheitlichkeit einer nach streng systematischer Gliederung und Begründung strebenden Welt- und Lebenanschauung sich verschmolzen.

Es war GLOGAU während seines Lebens nicht vergönnt, mit seinen Werken einen weitgreifenden sichtbaren Erfolg zu gewinnen und (was er sich aus ideal-sachlichen Gründen in der That wünschte) für das Eigentümliche seiner Spekulation Schule zu machen. Die Ursachen hiervon lagen zu einem Teile in Zeitverhältnissen, auf die ich hier nicht eintrete, zum andern aber in der Eigenheit seiner schriftstellerischen Persönlichkeit selbst. Die Darstellungsweise seiner Grundgedanken, die er nicht nachliess in immer neuen und gehaltvolleren Fassungen herauszuarbeiten, ist bei der aller Orten nach der Tiefe strebenden oder von dorther aufgärenden Art seines Denkens in bewunderungswürdiger Weise methodisch

durchzogen von der straffsten gegenseitigen Bedingtheit des Einzelnen unter sich, wie des Ganzen durch das Verhältnis zum Einzelnen. Aber es war ihm nicht überall gegeben, sie als Organ einer verhältnismässig leichten Aneignung des Dargebotenen zu handhaben, die seinen Gedanken ein bereitwilliges Entgegenkommen des Denkens und Aufnehmens von seiten des Lesers gesichert hätte. Zudem setzen seine Erörterungen fast bei jedem einzelnen Punkte und Probleme das verdichtete Präsenthaben des ganzen entwickelungsgeschichtlichen Gedankenertrages von seiten der Höhepunkte in der bisherigen Spekulation voraus, um überall in voller Bedeutsamkeit gewürdigt zu werden. Aber gerade darum ist ihnen vielleicht, was der Wirkung für die unmittelbare Gegenwart noch fehlt, in um so nachhaltigerem Masse für eine längere Zukunft vorbehalten.

Gustav Glogau hat ein Alter von etwas über fünfzig Jahren erreicht. Er entstammte einer ostpreussischen Familie, war am 6. Juni 1844 geboren, besuchte zu Tilsit, wo sein Vater Superintendent war, das Gymnasium und ging 1863 nach Berlin, um an der Militärakademie zu studieren. Frühzeitig geweckte philosophische und historisch-philologische Neigungen veranlassten ihn, nach einem Jahre sich ebendaselbst der Universität zuzuwenden, an der ausser A. Böckh und Trendelenburg namentlich H. Steinthals Persönlichkeit und Vorlesungen auf ihn gewirkt haben. Er ist diesem zeitlebens in warmer persönlicher Zuneigung verbunden geblieben. Er fand bei ihm eine an der Hand namentlich sprachgeschichtlicher Studien gebildete Erweiterung und Vertiefung der genetischen, speciell der Herbartischen, Psychologie, für deren weittragende Wirksamkeit hinsichtlich der letzten Probleme vom Wesen und der Entwickelung des Menschen die damals dafür geprägte Bezeichnung des „Völkerpsychologischen“ nur einen unzureichenden Ausdruck abgab; hierin aber weiter eine Fortbildung der wissenschaftlichen Methode im Geiste von W. v. Humboldt und Kant, derzufolge, wie er sich nachmals in der Widmung seines Hauptwerkes an Steinthal äusserte, „die Philosophie nicht neben dem konkreten Wissen einhergehe, sondern in dem Ringen mit den besonderen Aufgaben der Wissenschaft selbst erst entspringe und sich vertiefe“, sodass auf allen Punkten der Spekulation und Forschung die systematische und die historische Aufgabe sich gegenseitig bedingten und erhellten.

Nach Beendigung seiner Studien promovierte GLOGAU 1869 in Halle mit einer lateinischen Abhandlung über die Aristotelischen Begriffe der *μεσότης* und des *ὀρθὸς λόγος*. Fürs erste hatte er dann das Militärjahr zu absolvieren. In dem Kriege von 1870, an dem er Teil nahm, wurde er bei Beaumont durch einen Schuss in den Hals schwer verwundet. Nach seiner Wiederherstellung bestand er im nächsten Jahre zu Halle das preussische Oberlehrerexamen. Er fand hierauf zunächst an der Realschule erster Ordnung der Franckeschen Stiftungen daselbst eine Anstellung als Lehrer, die ihm gestattete, sich durch die Verheiratung mit der in Berlin gewonnenen Braut, MARIE BODINUS, die eigene Häuslichkeit zu gründen. Doch war seines Bleibens in Halle nicht lange. Schon nach einem Jahre berief ihn die Schulbehörde in eine Oberlehrerstelle am Progymnasium zu Neumark in Westpreussen, wo er dann mehrere Jahre gewirkt hat. Die Fülle der praktischen Arbeit, die hier auf ihm ruhte (er hatte zeitweise auch die Direktorialgeschäfte mit zu versehen), verstand er dabei mit dem Fortgang seiner philosophischen Durchbildung im Einklang zu halten. Er war jetzt namentlich auch beflissen, seine gute philosophische Schulung durch naturwissenschaftliche Studien zu ergänzen. Auch seine erste litterarische Leistung ist hier entstanden: „STEINTHALS psychologische Formeln, zusammenhängend entwickelt“ (Berlin 1876), eins der eigenartigsten Bücher der psychologischen Litteratur, das für ein Erstlingswerk bei manchem Jugendlichen in der Form doch als Ganzes eine höchst bemerkenswerte Reife namentlich des analytischen Denkens bekundet. Durch schematische Formulierungen vermittelst der Anwendung von Buchstaben hatte STEINTHAL in seiner Einleitung in die Psychologie ein Mittel der Veranschaulichung, insbesondere für die Apperceptionsvorgänge darzubieten gesucht. GLOGAU erblickte darin die Grundlage zu einem Organon der hierfür in Betracht kommenden Methode überhaupt, um die Bewegung des theoretischen Geisteslebens, dessen Verschlungenheiten die begriffliche Sprache nicht überall zu folgen vermag, darstellbar und begreiflich zu machen. Er versuchte das durch die Fortbildung jener Anfänge zu einem systematisch ausgebauten psychologischen Algorithmus, vermittelst dessen die Transformation je einer Formel in die andere ein veranschaulichendes Bild des genetischen Processes geben sollte, wodurch sich jenes Leben an der Hand von Apperception und Sprache von elementaren Formen

zu höheren entwickelt. Der geistreiche und scharfsinnige Versuch hätte meines Erachtens mehr Beachtung von seiten der psychologischen Spezialforschung verdient, als er thatsächlich gefunden hat.

Inzwischen wuchs das Bedürfnis, wieder in direktere Fühlung mit einer seinem geistigen Hauptinteresse zugänglichen Umgebung zu kommen. Dies veranlasste GLOGAU, eine im Jahre 1876 sich darbietende Gelegenheit zu benutzen, um an das Gymnasium von Winterthur überzusiedeln. Die Beziehungen zu dem benachbarten Zürich, die sich bald hier knüpften, führten ihn dann zu dem Entschlusse, in die akademische Wirksamkeit einzutreten und infolgedessen, über gewichtige Bedenken auch materieller Art hinwegsehend, mit der Schulthätigkeit überhaupt abzuschliessen. Im Februar 1878 habilitierte er sich an der Züricher Universität als Privatdocent der Philosophie mit der Vorlesung über die psychische Mechanik, die er im 75. Bande dieser Zeitschrift veröffentlicht hat. Bald darauf wurde er von dem Vorsteher des eidgenössischen Unterrichtswesens veranlasst, sich auch am Polytechnikum als Docent einzuführen, nachdem A. STADLER, der die gleiche Absicht hegte, zu seinen Gunsten hierauf verzichtet hatte. Die philosophische Professur an dieser Anstalt, auf die man ihm dabei Aussicht machte, wurde 1882 eingerichtet und ihm übertragen.

Neben der akademischen entfaltete GLOGAU in Zürich nunmehr auch eine reiche litterarisch-wissenschaftliche Thätigkeit. Was er schrieb, mochte es als Abhandlung, als Kritik, als Vortrag auftreten, lag alles in der geraden Linie der unausgesetzten Weiterbildung seiner philosophischen Grundansichten zu einem selbstständig durchdachten und begründeten Ganzen. Auch die „Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianischen Metaphysik", die er im 73. Bande dieser Zeitschrift gebracht hatte, musste der Klarlegung und Fortbildung seiner eigenen Erkenntnistheorie zu gute kommen. Die erste gedrängte Darstellung seiner systematischen Ansichten gab er in der Abhandlung über „die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik im Lichte der neueren Psychologie" im 10. Bande der Zeitschrift für Völkerpsychologie. Als neue Fermente für seine philosophische Entwickelung waren bis dahin einerseits der Einblick in die Bedeutung der neuen Abstammungslehre, andererseits vom historischen her die tiefergehende Kenntnisnahme des deutschen Idealismus, insbesondere der Lehren FICHTES und HEGELS in ihm wirksam geworden. Dem Grund-

gedanken dieser Richtung angesichts und mit Hilfe der modernen wissenschaftlichen Errungenschaften zu einer Neuschöpfung zu verhelfen, erschien ihm als die sachlich wie historisch bedingte und geforderte Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie. Wie er selbst sie durchzuführen wusste, zeigte er in dem ersten Bande seines Abrisses der philosophischen Grundwissenschaften, den er 1880 unter dem Specialtitel: „Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes" bei KÖBNER in Breslau erscheinen liess. In diesem Werke ist eine Fülle von aussen her aufgenommenen Anregungen in dem Schmelzfeuer einer originalen und energisch nach fruchtbarer Synthese drängenden Denkarbeit zu einem tiefgehenden erkenntnistheoretischen Unterbau des vom deutschen Idealismus herüberkommenen Grundgedankens verarbeitet. KANTS Lehre vom „Gegenstand" tritt hier von vornherein unter die Wirkung des Gedankens, dass das wissenschaftliche Denken eine späte Entwickelungsstufe des Geistes bezeichnet und mithin nicht wie bei jenem direkt aus sich, sondern aus Niederem und Früherem als aus seinen Bedingungen verstanden werden muss: es kommt darauf an, die Entwickelung des Geistes von ihren ersten erkennbaren Anfängen an in ihrem allgemeinen Umriss ihrer Möglichkeit nach zu begreifen und insbesondere sämtliche in dieser geschichtlichen Entwickelung hervortretende empirische Elemente in ihrer Entfaltung voneinander aufzuzeigen. Als Mittel hierzu soll eine Weiterführung und Umbildung der überkommenen sprachgeschichtlichen und völkerpsychologischen Gesichtspunkte dienen, unter angemessener Berücksichtigung auch der neuen Probleme, die von seiten der Descendenztheorie sich erhoben hatten. Das zunächst vorliegende Ziel aber bestand in einer auf diesem Wege zu gewinnenden allgemeinen Kategorienlehre, die sich ergeben sollte aus der näheren Bestimmung der inneren Gesetzlichkeit, welche als der „ideale Durchschnitt der Entwickelung des Geistes" sich musste aufweisen lassen. Es handelte sich um eine neue Inangriffnahme derselben Aufgabe, die HEGEL in seiner Phänomenologie sich gestellt hatte, nur eben vermittelst einer psychologisch-genetischen Ableitung der Kategorien im Sinne von idealen geistigen Typen, die in der Herausbildung des Naturerkennens, wie des socialgeschichtlichen Lebens als die wirkenden Normen heraustreten. Eine durchgeführte Darstellung der Psychologie ausserhalb der hier gebotenen Eingrenzung durch die erkenntnistheoretischen Be-

ziehungspunkte und zugleich mit möglichster Beschränkung der „Formeln“ unternahm GLOGAU in dem 1884 veröffentlichten „Grundriss“ derselben. Der massgebende Kern des Ganzen ist jedoch auch hier die Charakteristik der Hauptstufen und Richtungen des menschlichen Geistes nach ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit an der Hand der genetischen Analyse von Mythus und Sprache.

Ein Zeugnis für die kraftvolle Beflissenheit, mit der GLOGAU die Substanz seines Denkens auf allen Punkten in stetem Flusse und in fortgehender fruchtbarer Berührung mit den geistigen Erträgen der Vergangenheit und Gegenwart zu erhalten wusste, ist nun der zweite Band des Abrisses, der erst acht Jahre nach dem Erscheinen des ersten ans Licht trat. Nachdem er das psychologisch-genetische Problem der Phänomenologie erledigt und gleichsam aus sich herausgestellt hatte, waren ihm die ethischen und religiösen Motive mehr in den Mittelpunkt des spekulativen Bewusstseins getreten. Sie aber hatten darauf hingedrängt, Begriff und Wesen des Geistes, wie er im ersten Band bestimmt worden war, in die Konception des Wesens Gottes als des Urgrundes der ethischen, ästhetischen und logischen Ideenwelt ausmünden zu lassen. Die Fortsetzung des Werkes gab infolge dieser Wendung zugleich eine auf den neuen Augenpunkt zugeschnittene Rekapitulation der grundlegenden Deduktionen des Früheren. Es sollte jetzt bedeutsamer heraustreten, was es mit der ursprünglichen geistigen „Sollicitation“ auf sich habe, aus der die Grundinstitutionen und der Kern des menschlich-geistigen Daseins herauswachsen, die aber dabei von Haus aus jenseits aller Reflexion und subjektiver Gedankenbildung gelegen ist. Sie wird näher bestimmt als die Wirkung einer, „innerhalb der endlichen Geister wirksam übergreifenden Macht“, wodurch diese „durch mancherlei Stadien hindurch aus ihrem ursprünglich dunkeln Zustand zu inneren Bildungen“ getrieben werden. Die Selbstentfaltung des Geistes soll mit andern Worten sich vertiefen durch ihre Auffassung als die Selbstoffenbarung Gottes, und erst von dieser Idee her soll es nun ganz verständlich werden, dass und warum der Entwickelungsprocess des geistigen Gesamtlebens (im Sinne des Früheren) nicht aus der Thätigkeit der einzelnen Wesen als solcher herfliesst, sondern in einem ursprünglichen Zusammenhange der Vielen begründet ist. Im Lichte dieser (wie man unschwer sieht, mit der Lotzeschen Metaphysik verwandten) Anschauung er-

scheinen dann die vorhin bezeichneten Arten von Ideen „als der von Gott den erschaffenen Geistern nach seinem Bilde verliehene Wesenskern, auf dessen Entfaltung zugleich der intelligible Weltzusammenhang berechnet ist". In der Durchführung dieses Gedankens gestaltet sich nun der Inhalt des zweiten Bandes („das Wesen und die Grundformen des bewussten Geistes") zu einer Verschmelzung des Metaphysischen, Erkenntnistheoretischen und Ethisch-Religiösen, die in ihrer Eigentümlichkeit nur an der antiken platonischen Spekulation eine Analogie besitzt. Eine kritische Würdigung seiner Grundanschauung und Methode habe ich seiner Zeit im 25. Bande der Philosophischen Monatshefte zu geben versucht.

In dem Zeitraume zwischen dem Erscheinen der beiden Bände vollzog sich in GLOGAUS Lebensgange seine Rücksiedelung nach Deutschland und damit der Übergang in eine seinem Wesen vollentsprechende und nach allen Seiten gesicherte Berufsthätigkeit. Er wurde 1883 als ausserordentlicher Professor nach Halle berufen und kam von da im nächsten Jahre als Ordinarius nach Kiel. In den Kreis seiner Vorlesungen hat er dort nach und nach alle massgebenden Disciplinen des philosophischen Lehrgebietes (mit Einschluss der Pädagogik) einbezogen. Besonders anregend wirkte er als Interpret einzelner Klassiker der Philosophie sowie namentlich auch des Goetheschen Faust. Die freudige Sympathie, mit der er sich zu GOETHES Welt- und Lebensanschauung bekannte, entsprang in der Hauptsache aus den gleichen Motiven, von denen her sie ehemals auf die mächtige Persönlichkeit eines CARLYLE gewirkt hatte. Er fand in ihr eine Fülle wertvollster Bausteine für die Grundpfeiler einer neuen, durch KANTS kritisches Unternehmen angebahnten, ethisch durchleuchteten Metaphysik: „Die Schöpferkraft des Geistes innerhalb der Erfahrung, die Vernichtung des empirischen Standpunktes als des Schlüssels auch für das innere Leben der Dinge, die fundamentale Thatsache des Gewissens für die Erkenntnis der intelligiblen Welt." Diese Worte aus seinem Vortrage über GOETHE als einer „Studie zur Entwickelung des deutschen Geistes" (im 97. Bd. d. Zeitschr.) enthalten zugleich die präciseste Bestimmung von GLOGAUS eigenen philosophischen Prinzipien. Von diesen her war es ihm schliesslich auch zum Bedürfnis geworden, sich mit dem verehrten ehemaligen Lehrer, mit STEINTHAL, auseinanderzusetzen. Er that es in ebenso pietätvoller wie bestimmter

Weise in dessen Recension von der Ethik im Jahre 1886 in dieser Zeitschrift. Es kam dabei zur Erscheinung, dass hinsichtlich der zwei entgegengesetzten Wege, die von dem Standpunkte einer specifisch anthropologisch oder völkerpsychologisch begründeten Weltanschauung aus weiterführen, sie beide schliesslich verschieden gewählt hatten. Dass das entscheidende Wort betreffs der Probleme des empirischen Daseins, insbesondere der Begründung der Ethik, im Überweltlichen zu suchen sei, wurde von dem einen in Frage gestellt, von dem andern unbedingt bejaht. In der Verfolgung seines Weges fand dann GLOGAU neue Quellen tiefergehender Anregung in den Werken TOLSTOIS, über den er sich 1893 in einer besondern Schrift (als „Beitrag zur Religionsphilosophie“) auszusprechen gedrungen fühlte. In dieser Persönlichkeit sah er in besonderer Deutlichkeit und gleichsam Verkörperung das Walten derjenigen Motive, durch welche sich der Mensch überhaupt aus der natürlichen Weltanschauung des sinnlichen Scheines hinaus Schritt vor Schritt in eine übersinnliche Wahrheit gedrängt findet. In der Art freilich, wie jener die ethisch-religiöse Aufgabe stellte, vermisste er die Vermittelung der verschlungenen Wirklichkeit, „von der kein Faden sich wirklich vernichten lässt“, mit der Weihe des echt religiösen Sinnes sowie das Verständnis für die Notwendigkeit, dass das Gute sich erst in der Gesinnung des ringenden Menschen „emporgebiert“.

Den religionsphilosophischen Abschluss seines Lehrgebäudes hatte GLOGAU für den dritten Band des Hauptwerkes in Aussicht genommen, zu dessen Ausführung er nicht mehr gekommen ist. Die Umrisse lassen sich aus dem Schlusskapitel seiner „Logik und Wissenschaftslehre“ (1894) mit einiger Deutlichkeit entnehmen. Die metaphysische Position, auf der er hier steht, hat er, wie immer, in direkter Fühlung mit dem historisch Vorausliegenden genommen. Es war ihm dies, wie ausdrücklich auch aus seiner letzten systematischen Äusserung in dieser Zeitschrift (Bd. 104) hervorgeht, eine Art methodischer Gewissenssache. Fern von allem Eklekticismus sucht er den Weg zu einer selbständig begründeten Synthese der Grundanschauungen eines PLATO und LEIBNIZ vermittelst des modernen Evolutionsgedankens und der Lehre von der Phänomenalität der Materie. Natur und Geist erscheinen dabei als die Pole einer Wesenreihe, „deren letzte Enden sie kaum noch ausdrücken mögen“. Die Grenzbegriffe aber

der Erkenntnis, vor denen das Vermögen diskursiver Ableitung schliesslich versagt, liegen ihm von der einen Seite her in der Frage von der Bedingtheit der Einzelgeister durch das schöpferische göttliche Wesen, von der andern in dem tiefsten Punkte des Problems der Theodicee.

Glogaus philosophische Lebensarbeit wurzelt in dem Bemühen, das Erbe des deutschen nach-kantischen Idealismus neu zu erwerben, um es zu besitzen. Aus diesem Streben heraus hat er in unermüdetem Ansteigen ein mit bewusster Methodik fest umrissenes Lehrgebäude geschaffen, dessen letztabschliessende Gestaltung allerdings infolge seines plötzlichen Hinscheidens unterblieben ist. In der Nachhaltigkeit des Impulses, der ihn in der stetigen Fort- und Umbildung des jeweilig Erreichten beharren liess, lag für ihn zugleich die Zuversicht, dass es ihm beschieden sein möchte, mit den Resultaten seiner Spekulation etwas dauernd Wert- und Wirkungsvolles zu schaffen. Die Geschichte der Philosophie wird diese Hoffnung, die sich frei hielt von jeder persönlichen Überhebung, früher oder später bestätigen.

H. Siebeck.

Verzeichnis von **Glogaus** Schriften:

De Aristotelis ethicon Nicomacheorum notionibus, quae sunt *μεσότης* et *ὀρθὸς λόγος*. Diss. Halle 1869.

Steinthals psychologische Formeln. Berlin. Ferd. Dümmler. 1876.

Die Entdeckungen des Thucydides über die älteste Geschichte Griechenlands. Progr. d. Progymn. zu Neumark i. W.-Pr. 1876.

Zwei Vorträge: **I. Das Wesen und die Grundlagen der heutigen Psychologie. II. Ist die Sprache eine Erfindung?** (Kurze Darstellung der Metaphysik der Sprache). Halle. Max Niemeyer. 1877.

Abriss der philosophischen Grundwissenschaften. (Das Hauptwerk.) Breslau. Wilhelm Koebner. Bd. I 1880, Bd. II 1888.

Ziel und Wesen der humanistischen Bildung. Zürich. Caesar Schmidt. 1881.

Die Phantasie. Halle. Max Niemeyer. 1884.

Grundriss der Psychologie. Breslau. Wilhelm Koebner. 1884.

Über politische Freiheit. Kiel. Lipsius & Tischer. 1885.

Die Ideale der Socialdemokratie und die Aufgabe des Zeitalters. Kiel. Lipsius & Tischer. 1881.

Die Schönheit. Kiel. Lipsius & Tischer. 1892.

Graf Leo Tolstoj, ein russischer Reformator. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Kiel. Lipsius & Tischer. 1893.

In Zeitschriften erschienen u. a. folgende Abhandlungen:

Zur Seelenfrage. Kritik von Steinthals Ansicht über Menschen- und Tierseele. Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. VIII S. 385—428; 1875.

Die Grundbegriffe der Metaphysik und Ethik im Lichte der neueren Psychologie. Zeitschrift f. Völkerpsychologie. Bd. X.

Empirismus und Wissenschaftslehre ebenda Bd. XIII. S. 349—375.

Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianischen Metaphysik. Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik Bd. 73; 1878.

Über die psychische Mechanik ebenda Bd. 75; 1879.

Steinthals Ethik ebenda Bd. 88; 1886.

Über Goethe ebenda Bd. 97; 1890.

Kurze Kennzeichnung meines philosophischen Standpunktes ebenda Bd. 104; 1894.

Gedankengang von Platons Phaedon. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 7; 1893.

Gedankengang von Platons Gorgias ebenda Bd. 8; 1895.

Recensionen.

CHRISTOPH SIGWART; Logik. 2. Auflage. 1. Band 1889, 2. Band 1893. Freiburg i. B. bei J. C. B. Mohr. 564 S. u. 777 S. 10 und 16 ℳ.

Das hervorragende Werk des bekannten Tübinger Philosophen, welches mit Recht einer weit verbreiteten Anerkennung sich erfreut, hat es nicht nötig, dass es bei seinem erneuerten Erscheinen in zweiter Auflage noch mit besonderer Empfehlung begleitet werden müsste: es lobt sich selber, wie der gute Wein, und jeder, der es in die Hand nimmt und studiert, wird sich gefesselt sehen durch die einfache und doch so gründliche Behandlung und Darstellung des Gegenstandes. SIGWART versteht es wie wenige, dem spröden Stoffe logischer Betrachtung eine schmiegsame Form zu geben, ohne dabei demselben Gewalt anzuthun und selber zu verflachen; sein Buch ist eine im vollsten Sinne logische Durchführung der Aufgabe, welche nach ihm die Logik zu erfüllen hat.

Die Logik ist nach SIGWART die „Kunstlehre des Denkens", welches „den Zweck verfolgt, zu gewissen und allgemein gültigen Sätzen zu gelangen"; die Logik will, wie er schreibt, „nicht eine Physik, sondern eine Ethik des Denkens sein", und als ihr „letztes und Hauptziel" gilt ihm die Methodenlehre, welche zu zeigen habe, wie man „zu richtigen Begriffen und brauchbaren Voraussetzungen von Urteilen und Schlüssen" gelange. Die erste vorbereitende Hälfte dieser Logik beschäftigt sich demgemäss mit der Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss, die im ersten Band zur Darstellung kommt, während die zweite abschliessende Hälfte, welche den zweiten Band ausfüllt, sich mit den Methoden des richtigen Denkens beschäftigt. Die ganze Untersuchung zerfällt ihm andererseits in drei Teile, einen analytischen, einen gesetzgebenden und einen technischen Teil; die beiden ersten umfasst der erste Band, welcher im analytischen Teile das Wesen des Urteilens, für welches die dem Zwecke des Denkens entsprechenden Regeln gesucht werden sollen, betrachtet und in seinem gesetzgebenden Teile „die Bedingungen und Gesetze des normalen Vollzuges des Urteils aufstellt"; dem dritten, technischen Teile der Untersuchung endlich ist der ganze zweite Band gewidmet, welcher „die Regeln des Verfahrens aufsucht, durch welches von dem unvollkommenen Zustande des natürlichen Denkens aus auf Grund der gegebenen Voraussetzungen und Hilfsmittel der vollkommene erreicht werden kann".

Im analytischen Teile werden zunächst „die Vorstellungen als Elemente des Urteils und ihr Verhältnis zu den Wörtern" behandelt; als oberste Gattungen des Vorgestellten werden aufgestellt Ding, Eigenschaft, Thätigkeit und Relation der Dinge: diese vier sind nach SIGWART „die realen Kategorien" (S. 328), unter diese vier Begriffe fällt demnach alles Gegebene, das sich in seiner Besonderung darstellt in den mannigfaltigen Modifikationen der Eigenschaft und Thätigkeit sowie der Relation: als die verschiedenen Relationen werden aufgezählt die räumlichen und zeitlichen, die logischen, die kausalen und die modalen Relationen der Dinge. Als die logischen Relationen werden diejenigen bezeichnet, welche „als Resultate des Unterscheidens und Vergleichens entstehen", welche also „auf Funktionen des beziehenden Denkens" beruhen, und in den „logischen Kategorien — Einheit, Identität, Unterschied — auftreten"; „modale Relationen" dagegen nennt SIGWART alle Beziehungen, in welche wir Objekte zu uns setzen, sofern wir sie vorstellen und als Vorgestellte begehren, wünschen und, in ihrem Werte für uns beurteilen.

Das Urteil nun, welches im Satze seinen sprachlichen Ausdruck hat, setzt „als lebendiger Denkakt jedenfalls zwei unterschiedene Vor-

9*

stellungen als dem Urteilenden gegenwärtige voraus, die Subjekts- und die Prädikatsvorstellung". Dieses Urteil, und zwar das „einfache" d. i. dasjenige, „in welchem das Subjekt als eine einheitliche, keine Vielheit selbständiger Objekte in sich befassende Vorstellung betrachtet werden kann (also ein Singularis ist) und von diesem eine in Einem Akte vollendete Aussage gemacht wird" — dieses „einfache Urteil" ist Gegenstand der Untersuchung des zweiten Abschnittes des analytischen Teiles. Unter den einfachen Urteilen sind „zwei Klassen zu unterscheiden: diejenigen, in denen als Subjekt ein als einzeln existierend Vorgestelltes auftritt (dies ist weiss) — erzählende Urteile — und diejenigen, deren Subjektsvorstellung in der allgemeinen Bedeutung eines Worts besteht, ohne dass damit von einem bestimmten Einzelnen etwas ausgesagt würde (Blut ist rot) — erklärende Urteile". Die erzählenden Urteile zerfallen wiederum, je nachdem das Prädikat eine Dingvorstellung oder eine Eigenschaftsvorstellung oder eine Thätigkeitsvorstellung oder eine Relationsvorstellung ist in Benennungs-, Eigenschafts-, Thätigkeits- und Relationsurteile entsprechend den oben genannten vier „realen Kategorien".

Im dritten Abschnitte handelt SIGWART über die Entstehung der Urteile und unterseidet in Ansehung der Entstehung „unmittelbare und vermittelte, analytische und synthetische Urteile", und zwar sind unmittelbare oder analytische „diejenigen, welche nur die in ihnen verknüpften Vorstellungen voraussetzen, um sie als Subjekt und Prädikat mit dem Bewusstsein der Gültigkeit zu vereinigen", mittelbare oder synthetische Urteile dagegen „dienigen, welche hierzu noch einer weiteren Voraussetzung bedürfen". Die Kritik der KANTischen Einteilung der Urteile in „analytische" und „synthetische" übt SIGWART in zutreffender Weise aus, indem er mit Grund darauf aufmerksam macht, dass „die KANTische Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische eben Urteile mit ganz verschiedenen Subjekten trifft"[1]. Wenn SIGWART aber doch nicht zur völligen Verwerfung dieser Urteilseinteilung kommt, so ist daran die von ihm aufrecht gehaltene Einteilung der Urteile in unmittelbare und vermittelte (in dem vorher erwähnten Sinne) Schuld, eine Einteilung, die mir als logische anfechtbar erscheint, da sie anscheinend einen Unterschied von logischem und grammatischem Subjekt nicht kennt und mit dem letzteren arbeitet, als ob es in allen Fällen mit der „Vorstellung", welche das logische Subjekt ist, zusammenfalle. Ich meine, dass, wenn man den hier nur angedeuteten Unterschied in Erwägung zieht, dasjenige, was SIGWART mit Recht gegen die KANTische Einteilung der Urteile anführt, mit

[1]) Vergl. REHMKE, Welt als Wahrnehmung und Begriff 166 ff.

demselben Rechte gegen die SIGWARTsche Einteilung der Urteile in unmittelbare und vermittelte Urteile zu verwerten ist.

Der vierte Abschnitt des analytischen Teiles ist der „Verneinung" gewidmet: ich stimme hier dem Verfasser völlig zu, wenn er feststellt, dass das verneinende Urteil „nicht als eine dem positiven Urteil gleichberechtigte und gleich ursprüngliche Species des Urteils betrachtet werden kann" und dass „das Objekt der Verneinung immer ein vollzogenes oder versuchtes Urteil ist". Überhaupt enthält dieser Abschnitt eine Fülle von durchschlagenden und gegen gegnerische Auffassungen siegreichen Bemerkungen, so dass er sicherlich ein hauptsächliches Stück dazu beitragen wird, dass die alte Lehre von der Koordination der positiven und negativen Urteile aus der heutigen Logik überhaupt verschwindet.

Den einfachen Urteilen stellt SIGWART die pluralen gegenüber, mit denen sich der fünfte Abschnitt beschäftigt; plurale sind solche Urteile, „welche in Einem Satze von einer Mehrzahl von Subjekten ein Prädikat aussagen". Er unterscheidet dann noch „kopulative" plurale, in denen „dasselbe Prädikat an einer Reihe von Subjekten wiederholt wird" und „die Prädicierung in Einem Akt in Beziehung auf diese Subjekte vollzogen wird (A und B und C sind P)", und „plurale Urteile im engeren Sinne", „welche mit bestimmter oder unbestimmter Angabe der Zahl auch die Mehrheit der Subjekte in einem sprachlichen Ausdruck zusammenfassen (mehrere N sind P)".

Es lässt sich streiten, ob die Einteilung der Urteile in einfache und plurale eine glückliche zu nennen und als eine grundlegende aufzustellen ist; mir will scheinen, als ob SIGWART in diesem Punkte auf die althergebrachte Logik zu viel Rücksicht genommen und sich durch sie zu sehr habe bestimmen lassen. Wenn unter dem logischen (nicht unter dem grammatischen) Gesichtspunkte ein „einfaches" auch ein „plurales" im Sigwartschen Sinne sein könnte, so würde dieser Umstand zu gewichtigem Bedenken jener Einteilung führen müssen: und das „allgemeine" Urteil, wie es SIGWART behandelt unter den „pluralen" Urteilen, weist diese Möglichkeit auf. SIGWART unterscheidet nämlich das „empirisch allgemeine", welches „eine bestimmte Zahl meint und eine begrenzte Anzahl von zählbaren einzelnen Objekten voraussetzt", von dem „unbedingt allgemeinen, das die notwendige Zusammengehörigkeit des Prädikats B mit der Subjektsvorstellung A auf inadäquate Weise durch Zurückgehen auf die unbegrenzte Menge des Einzelnen ausdrücken will". Zunächst ist hier zu bemerken, dass sich die Behauptung, der Gedanke „der Körper ist ausgedehnt", oder „der Körper ist schwer" in inadäquater Weise ausgedrückt werde durch den Satz „alle Körper sind ausgedehnt"

oder „alle Körper sind schwer“, sicherlich anfechten lässt, und dass, wenn man Urteile, welche ihr Subjekt durch „Alle“ bestimmt haben, allgemeine nennen will, auch diese Art Urteile den Namen mit Recht tragen. Da eben der Gedanke (d. i. das Urteil), welcher in dem Satze „der Körper ist ausgedehnt“ ausgedrückt wird, derselbe ist als der in dem Satze „alle Körper sind ausgedehnt“ zum Ausdruck gekommene, jenes Urteil aber nach SIGWART ein „einfaches“, dieses dagegen ein „plurales (allgemeines)“ zu nennen wäre, so hätten wir hier einen Fall vor uns, in welchem ein einfaches zugleich ein plurales Urteil wäre.

Mit Recht betont SIGWART, dass man genau zu unterscheiden habe zwischen den „empirisch allgemeinen“ und den „unbedingt allgemeinen“ Urteilen; sie gehören auch meines Erachtens gar nicht in Eine Hauptgruppe von Urteilen, sondern jene sind Wahrnehmungs-, diese sind Begriffsurteile, und ich halte dafür, dass, insofern man zum Behufe der Einteilung der Aussagen oder Urteile auf deren logisches Subjekt sieht, die Einteilung in Wahrnehmungs- und Begriffsurteile die richtige sei; Wahrnehmungsurteil ist aber sowohl das Sigwartsche „einfache erzählende“ als auch das plurale sogenannte „empirisch allgemeine“ Urteil. Ich halte aber auch dafür, dass die seit KANT beliebte Verwendung des Wortes „empirisch allgemein“ für Urteile von der Art, wie „alle Apostel Jesu sind Juden“, in doppelter Hinsicht Bedenken erregt, einmal weil unser Sprachgebrauch schon ohne weiteres das Wort „allgemein“ in Verbindung mit „Urteil“ im Sinne des „unbedingt allgemein“ fasst, dann aber vor allem, weil die Bezeichnung der beiden Sätze „alle Apostel sind Juden“ und „alle Menschen sind sterblich“ mit demselben Titel „allgemeines Urteil“ den verwirrenden Irrtum fördert, als ob dieselben der Art nach gleich und nur in der Besonderheit verschieden seien, während ersteres doch ein Wahrnehmungs-, letzteres dagegen ein Begriffsurteil ist.

Der sechste Abschnitt handelt von Möglichkeit und Notwendigkeit. Hier geht SIGWART zunächst auf den Doppelsinn von „möglich“ und „notwendig“ als Bezeichnung der Urteile ein: „die Behauptung, dass ein Urteil möglich oder notwendig sei, ist verschieden von der Behauptung, dass es möglich oder notwendig sei, dass einem Subjekte ein Prädikat zukomme: jene betrifft die subjektive Möglichkeit oder Notwendigkeit des Urteilens, diese betrifft die objektive Möglichkeit oder Notwendigkeit des im Urteile Ausgesprochenen.“

Der Ansicht SIGWARTS, dass die Kantische Aufstellung der „Modalität“ und die Unterscheidung der „modalen Urteile“ in problematische, assertorische und apodiktische, insofern sie sich auf die

„subjektive Möglichkeit oder Notwendigkeit des Urteilens" gründet eine unhaltbare sei, ist schlechtweg zuzustimmen, da in der That das sogenannte problematische Urteil KANTS gar nicht „als Urteil bezeichnet werden kann" und das „sogenannte assertorische von dem apodiktischen nicht wesentlich verschieden ist". Ich stimme auch demjenigen, was SIGWART gegen WUNDT und vor allem gegen WINDELBAND zur Begründung seiner Meinung, dass die Lehre vom problematischen Urteile als einer Art des Urteils aufzugeben sei, ausführt, völlig zu, wie ebenfalls demjenigen, dass er möglich und notwendig nur als Prädikate in Urteilen anerkennt, das „assertorische" also ganz verwirft, und von möglichen und notwendigen Urteilen nur im Sinne der „objektiven Möglichkeit und Notwendigkeit des Ausgesagten" redet. Seine Ausführungen über die „reale Notwendigkeit und Möglichkeit", welche den sechsten Abschnitt beschliessen, gehören zu dem Klarsten, was über diese Sache geschrieben worden ist.

Nachdem noch im siebenten Abschnitte „die hypothetischen und disjunktiven Urteile" behandelt worden sind, geht SIGWART zum zweiten „normativen" Teile seiner Logik über, der „die logische Vollkommenheit der Urteile und ihre Bedingungen, bestimmte Begriffe und gültige Schlüsse", betrifft. Es würde zu weit führen, über diesen sowie über den dritten Teil, der die logischen Methoden zum Inhalte hat, auch nur in kurzen Zügen zu referieren und auf das viele Treffliche, welches sie bieten, mit besonderen Worten aufmerksam zu machen. Ich beschränke mich darauf, für diese Anzeige drei Punkte aus der Methodenlehre herauszugreifen und besonders hervorzuheben, „den Begriff des Dinges" und „des Wirkens" sowie „die psychologischen Begriffselemente".

Um zu dem Begriffe des Dinges zu kommen, schlägt SIGWART mit Recht den Weg ein, an den fasslichsten Beispielen sich zunächst Aufklärung zu verschaffen, an den „einzelnen Gegenständen der uns umgebenden Welt", und er findet hier, dass wir mit dem Worte „Ding" „Eine räumlich abgegrenzte in der Zeit dauernde Gestalt" meinen; „was uns zuerst bestimmt, irgend ein Wahrgenommenes als ein Ding zu betrachten, ist die Unveränderlichkeit seiner Gestalt; räumliche Abgrenzung wie Dauer einer Gestalt aber kommt uns dann besonders leicht zum Bewusstsein, wenn diese in der Bewegung sich von anderen loslöst und an verschiedenen Orten des Raumes als dieselbe erscheint". Meines Erachtens ist hier zu ausschliesslich der Ton auf „die Unveränderlichkeit der Gestalt" gelegt und die Ortsveränderung zu wenig oder anscheinend sogar überhaupt nicht als ein uns bestimmendes Moment, „Wahrgenommenes als ein Ding zu betrachten", beachtet: in allen Fällen ist sicherlich die

Veränderlichkeit eine notwendige Bedingung dafür, dass wir von einem Dinge reden. Wenn SIGWART dann erklärt, dass für das Ding „in den Vordergrund jedenfalls die Bestimmung der Einheit tritt", so können wir dieses auch nur zugeben, sofern er bloss, wie es auch aus der Ausführung hervorgeht, den Dingaugenblick, dieses abstrakte Dingindividuum, ins Auge fasst. Mit Recht hebt er hervor, dass diese Augenblickseinheit „Ding" keineswegs als ein „einfaches" Ding gefasst werden müsse, so dass etwa die Unterscheidung verschiedener Teile desselben oder verschiedener Elemente auszuschliessen wäre und verschiedene Qualitäten des Einen Dinges nicht behauptet werden dürften. Denn die Identität des Raumes und seiner Orte ist Grund genug, die verschiedenen mit demselben Raume zusammengegebenen Qualitäten als „Eigenschaften eines und desselben Dinges" aufzustellen. „Die ursprünglich räumliche Basis, auf der die Vorstellung eines Dinges als Eines Dinges ruht" bringt aber nach SIGWART die Frage auf, „ob ein ausgedehntes Ding wirklich als Einheit festgehalten werden könne": auch diesem könnten wir nur unter Vorbehalt zustimmen, wenn nämlich die Einfachheit, die vorher von SIGWART selber aus dem Begriff des Einen Dinges ausgeschlossen wurde, nunmehr als Bestimmung der Dingeinheit hereingenommen würde. Was SIGWART den „alten Antagonismus zwischen der Kontinuität des Raumes und dem Bedürfnis der Einheit" nennt, wird meiner Ansicht nach richtiger bezeichnet als „Antagonismus zwischen der Einheit und der Einfachheit des räumlichen Dinges", und der Dingbegriff selber wird kaum dadurch berührt, da ja auch das aus „Atomdingen" Zusammengesetzte als ein Ding anerkannt wird. Dies erklärt sich daraus, dass auch die „Atome", wie sie durch Teilung eines „Dinges" gewonnen sind, immer noch räumliche Dinge sind und als solche gefasst werden, und ich kann keineswegs der Meinung SIGWARTS beipflichten, „dass, wird der Process der Teilung zu seiner äussersten Spitze hinausgetrieben, die Atome alle Ausdehnung verlieren, um absolut einheitlich" (d. i. einfach) „zu sein": diese „äusserste Spitze der Teilung" ist ein Ungedanke, und diejenigen Physiker, welche sich zu solchen, durch Teilung angeblich gewonnenen, unräumlichen Atomen haben hinführen lassen, gaben damit das Beste, was für ihre Zwecke dem Dinge, sei es klein, sei es gross, anhaftet, die Anschaulichkeit des Dinges Preis und konnten dann nur durch einen Widerspruch den Zugang zu dem anschaulichen Gebiete des Dingwirklichen wieder finden. Neben der Schwierigkeit, die „der Begriff des Dinges gegenüber seiner räumlichen Ausdehnung und der Vielheit seiner Eigenschaften" bietet, steht die andere, dass „den Dingen nicht bloss beliebige Dauer, sondern während ihrer Dauer

zugleich Veränderung zugeschrieben wird". Es ist diese Frage nach dem Begriffe des Dinges als „des Veränderlichen, aus dem sich das Beharrliche, die Substanz, herausschält", von SIGWART leider nicht gründlich genug in Angriff genommen und im Grunde kaum beantwortet, so dass wir an dieser Stelle auf SCHUPPES erkenntnistheoretische Logik und seine erschöpfende Erörterung des Dingbegriffes als auf eine Ergänzung dessen, was hier SIGWART bietet, hinweisen wollen. Der Begriff des Dinges führt, wie SIGWART ebenfalls betont, notwendig auf den Begriff des Wirkens. Aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vom Wirken entnimmt SIGWART zunächst dreierlei, „1. dass dasjenige, was wirkt, ursprünglich immer ein Ding (Ur-Sache) ist, und im eigentlichen Sinne nur von konkreten, einzeln existierenden Dingen ein Wirken ausgesagt wird, 2. dass das Wirken, wo es am deutlichsten uns entgegenzutreten scheint, ein auf ein anderes Ding gerichtetes Thun des Dinges und 3. dass das, was gewirkt wird, eine bestimmte Veränderung dieses zweiten Dinges ist". Im Wirken, hebt SIGWART richtig hervor, ist mehr enthalten als die blosse Succession, und es ist nicht abzusehen, wie die blosse Wiederholung ein vollkommen neues Element hereinbrächte, von welchem in den einzelnen Fällen, die sich wiederholen, keine Spur zu finden ist. „Wenn wir auf die Beschaffenheit der Vorgänge, in denen uns am unmittelbarsten das Wirken deutlich ist, achten, so finden wir die räumliche und zeitliche Kontinuität von Veränderungen, die an verschiedenen Dingen vorgehen, und eben diese Kontinuität muss es sein, welche die erste Veranlassung giebt, sie als Einen in sich zusammenhängenden Vorgang aufzufassen; dies Gesamtbild des Vorgangs ist das Ursprüngliche, dass wir jedoch sofort wegen der Mehrzahl der sich verändernden Dinge in mehrere Vorgänge unterscheiden; dabei ergiebt sich von selbst der Gedanke, das Thun des ersten Dinges als fortgesetzt in der Veränderung des zweiten zu betrachten, und in dem Gedanken des Wirkens wird also nichts anderes als der reale Grund zu der Zusammenfassung zur Einheit gedacht. Wo wir im ursprünglichsten Sinne vom Wirken reden, findet eine solche Synthese zusammenhängender Veränderungen im Gedanken Eines Grundes statt; es zeigt sich auch hier das Bedürfnis, das zusammen Aufgefasste auf einheitlichen Grund zu beziehen." Wir können dieser Auffassung völlig zustimmen, sind aber doch der Ansicht, dass dabei die ursprüngliche Auffassung vom Wirken, wie sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch ja gerade sich findet, noch zu kurz gekommen und ein besonderes „Element" auch von SIGWART noch übersehen oder, wohl besser gesagt, missachtet und abgewiesen worden ist, wir meinen das vom „Bewusstsein meines eigenen willkürlichen Thuns" auf das Geschehen in

der Dingwirklichkeit übertragene „Element". SIGWART meint freilich, „die Lehre, welche alle Kausalitätsvorstellung ursprünglich aus dem Bewusstsein meines eigenen willkürlichen Thuns entspringen lässt, vergisst, dass zunächst die Bewegung meiner Glieder meinem darauf gerichteten Wollen eben auch nur folgt und auch hier erklärt werden muss, wie ich dazu komme, das nun als Wirkung meiner selbst auf meine Glieder zu betrachten; und wenn sie sich darauf beriefe, dass hier der innere Zusammenhang durch einen Zweck hergestellt wird, der mein Thun regelt, so vergisst sie, dass, um einen Zweck mit Bewusstsein mir vorsetzen zu können, ich das Bewusstsein meiner Macht haben, also die Wirkungsfähigkeit meines Wollens schon erfahren haben muss; ausserdem ist in der psychologischen Entwickelung die allmähliche Herrschaft über die Glieder und das Bewusstsein, durch mein Wollen etwas ausser mir bewirken zu können, nur erklärlich, wenn erst unwillkürliche Bewegungen vorausgegangen und ihre Erfolge bemerkt worden sind". Ich habe in meinem Lehrbuche der allgemeinen Psychologie (s. § 38 u. 39, bes. S. 367—377, und S. 384—388) zu zeigen gesucht, dass der Mensch niemals zum Bewusstsein seines Wirkens gelangt sein könnte, wenn nicht das ursächliche Bewusstsein seinem Wirken voraufgegangen wäre, und anstatt dass das Bewusstsein vom eigenen Wirkenkönnen, von eigener „Wirkungsfähigkeit", die notwendige Voraussetzung des Wollen und „Zwecksetzens" sei, gerade das Bewusstsein des Wirkenkönnens auf vorhergehendes Wollen, also vorhergehendes ursächliches Bewusstsein allein sich gründen könne. Denn das Bewusstsein, wirken zu können, setzt die Erfahrung, gewirkt zu haben, selbstverständlich voraus, und diese Erfahrung eben kann die Seele nur machen an etwas „Gewolltem", da nur die Übereinstimmung des (später als Wirkung dann bezeichneten) auftretenden Wirklichen mit dem Zweck oder Willensinhalte diese Erfahrung begründet. Mag mir mein Leib tausendfach Bewegungen gezeigt haben, so wird mir diese Erfahrung natürlich niemals das Bewusstsein, dass ich, dieses seelische Individuum, Bewegungen solcher Art machen d. h. wirken könne, ermöglichen. Das Bewusstsein, dass ich, dieses Seelenindividuum, die „Macht" habe zu Leibesbewegungen, kann sich einzig allein auf das Bewusstsein, dass ich, dieses Seelenindividuum, Leibesbewegungen schon bewirkt habe, stützen und ist nur durch dieses möglich, und weil nur die Seele als ursächliches Bewusstsein, insbesondere als wollende Seele die Erfahrung, dass sie als Individuum wirke, machen kann, so muss dies ursächliche Bewusstsein dem Wirken der Seele vorhergehen, und es erhält der Begriff des Wirkens, die „Kausalitätsvorstellung" nur aus diesem Umstande die

Erklärung dafür, dass er überhaupt besteht; sein Ursprung ist nicht in der Erfahrung vom Dingwirklichen zu suchen, sondern er entspringt dem ursächlichen Bewusstsein der Seele. Diese Auffassung lässt sich der allgemeinen Ansicht SIGWARTS auch ohne Zwang angliedern; man muss dann freilich mit der Meinung, „dass das Bewusstsein, durch mein Wollen etwas ausser mir bewirken zu können, nur erklärlich sei, wenn erst unwillkürliche Bewegungen vorausgegangen sind", brechen; mir scheint (vergl. Lehrbuch d. allg. Psychologie S. 384—388), dass SIGWART hierbei zweierlei verwechselt: unwillkürliche Bewegungen müssen allerdings voraufgegangen sein, und ich muss dieselben bemerkt haben, wenn solche Bewegungen nachher Zweck oder Inhalt meines Wollens sollen sein können; aber diese unwillkürlichen Bewegungen „erklären" mir keineswegs mein späteres „Bewusstsein, durch mein Wollen etwas ausser mir bewirken zu können", liegt doch in ihnen nichts von einer Erfahrung meines (des wollenden Wesens) Wirkens; sondern jenes Bewusstsein erklärt sich nur aus der Erfahrung vom Wirken der Seele (meiner selbst), und diese Erfahrung setzt voraus und gründet sich demnach auf ein dem Wirken voraufgehendes Wollen der Seele. Demnach stehe ich mit voller Gewissheit zu der Lehre, „welche alle Kausalitätsvorstellung ursprünglich aus dem Bewusstsein meines eigenen willkürlichen Thuns entspringen lässt", und halte dafür, dass der von mir entwickelte Begriff des „ursächlichen Bewusstseins" dieser Lehre zu sicherer Begründung verhilft.

Diese Bemerkungen führen uns von selbst auf dass Dritte, was ich hier herausheben wollte, auf SIGWARTS Auseinandersetzung über die psychologischen Begriffselemente (Bd. II § 74), die für eine ganz vorzügliche erklärt werden muss, und mit der ich zu meiner grossen Freude in meinem Lehrbuch der Psychologie völlig zusammentreffe. Er bedauert den Zustand der wissenschaftlichen Psychologie, welche angesichts „einer weiten Divergenz der verschiedenen Theorien in den Fragen der Klassifikation der psychischen Phänomene und des Mangels fester und übereinstimmender Begriffe zur Genüge auf die Aufgabe, ein System einfacher und eindeutig bestimmbarer Begriffselemente und sicherer Formen ihrer Synthesen herzustellen hinweist". Diese Aufgabe zu erfüllen, giebt SIGWART nun treffliche methodologische Winke, die nicht genug beherzigt werden können. „Was die psychologische Begriffsanalyse zunächst suchen muss, ist die Unterscheidung solcher Elemente der Vorstellung unseres inneren Lebens, die sich nicht mehr als eine Vielheit von unterscheidbaren Bestandteilen betrachten lassen, und die Aufsuchung der Art und Weise, in welcher sie sich für unser Bewusstsein zu zusammengesetzteren

Gebilden verknüpfen." Die Arbeit des Psychologen hat, wie SIGWART mit Recht hervorhebt, ihren Grund und Boden in dem eigenen Bewusstsein, und vortrefflich wird von unserem Philosophen die Stellung der sogenannten Völkerpsychologie zur Psychologie gezeichnet: „Es war die Bezeichnung einer Lücke in der gewöhnlichen Behandlung der Psychologie, als der Individualpsychologie eine Völkerpsychologie gegenübergestellt wurde; sofern damit gesagt werden sollte, dass der Mensch niemals isoliert gegeben ist und die psychischen Vorgänge, die wir thatsächlich in ihm vorfinden, einerseits vielfach durch die Gemeinschaft mit anderen bedingt sind und durch sie erst wirklich werden, andererseits diese Gemeinschaft selbst bilden und erhalten und ihr ihren bestimmten Charakter geben, war es ein entschiedenes Verdienst, Gebiete, wie die der Sprache, der Sitte, des Rechts für die psychologische Betrachtung zu reklamieren; aber der Gegensatz, um den es sich dabei handelt, ist nicht glücklich durch den Gegensatz von Individualseele und Volksseele oder Gesamtgeist ausgedrückt, und die Trennung von Völkerpsychologie und Individualpsychologie ist unhaltbar. Alle Psychologie ist Individualpsychologie, weil sie nur von dem reden kann, was in dem Bewusstsein vorgeht und sich findet, und weil dieses Bewusstsein immer nur das eines Individuums von sich selbst sein kann.....; fundamentale psychologische Begriffe können nur Begriffe von solchen Thätigkeiten oder Vorgängen sein, welche die Reflexion auf uns selbst wirklich entdeckt." Mit diesen goldenen Worten möchte ich diese Anzeige wohl schliessen, aber es liegt mir am Herzen, noch auf einen letzten Punkt, in welchem ich mit SIGWART nicht weniger zusammentreffe, aufmerksam zu machen, nämlich darauf, dass er betont, es sei, wenn auch die Psychologie darauf ausgehen müsse, „einen späteren psychischen Vorgang als durch frühere Vorgänge bedingt anzusehen, wenn sie überhaupt über die blosse erzählende Beschreibung hinausgehen will, damit noch nicht gesagt, dass darum die Psychologie überhaupt nur Vorgänge kenne und bei einer gesetzmässigen Verknüpfung dieser Vorgänge stehen bleiben müsse, dass die Voraussetzung eines einheitlichen Subjekts dieser Vorgänge für sie unfruchtbar oder gar unmöglich sei, eben weil der Gegenstand unserer innerer Erfahrung nur ein wechselndes Geschehen sei". Dieses Subjekt, welches ich in meiner Psychologie in besonderer Weise wieder ans Licht gebracht habe und als unentbehrliches besonderes Moment des Seelenlebens festgestellt zu haben meine, will auch SIGWART nicht missen, er tritt mit beredten und überzeugenden Worten für dasselbe ein und weist mit Glück darauf hin, dass alle diejenigen Psychologen, welche dasselbe nicht beachten und

es entbehren zu können glauben, trotzdem in ihrem Sprechen sich desselben bedienen, also doch nicht desselben sich entledigen können: „Ich zweifele, ob jemand den Gedanken durchführen kann, dass, was er mit ‚Ich' bezeichnet, nur die auf unbegreifliche Weise zusammenhängende Summe dieser Vorgänge sei; man mag ja, wie HUME, unter dem Einfluss bestimmter Voraussetzungen behaupten, dass man in sich nichts anderes finde, aber nur indem man dieses „in sich finden" selbst übersieht und sich nur an die einzelnen „gefundenen" Ereignisse hält; unter der Hand läuft doch immer die gewöhnliche Vorstellung mit, welche zu den wahrgenommenen Objekten des Bewusstseins unabweislich das wahrnehmende einheitliche Subjekt voraussetzt."

Greifswald. **J. Rehmke.**

R. ROCHOLL: Die Philosophie der Geschichte. II. Der positive Aufbau. Göttingen 1893. Vandenhoeck und Ruprecht. XVI und 612 S. 12 ℳ.

Im Jahre 1878 war als gekrönte Preisschrift der erste, historische Band von ROCHOLLS Geschichtsphilosophie erschienen. Abrupt, im Inhalt wie in der Form, hat derselbe immerhin vor den ausländischen Werken derselben Art den grossen Vorzug der Abgeschlossenheit und Handlichkeit und zeichnet sich auch durch sein einfaches, der Orientierung trefflich dienendes principium divisionis vorteilhaft aus. Deus, natura et homo, die theologisch, die humanistisch, die naturalistisch gerichtete Geschichtsphilosophie, bilden die rubra, unter die sich der Stoff vollständig und zwanglos unterordnet. In der Einleitung schon zu diesem ersten Band ist der Versuch in Aussicht gestellt, „die geschichtliche Bewegung von bestimmter Voraussetzung aus annähernd verstehen zu lernen."

Endlich, nach 15 Jahren, ist nun der diesem Versuch gewidmete zweite, systematische Band nachgefolgt. Wie stellt er sich uns dar?

Der Eindruck, den man von dieser Lebensart erhält, ist ein geteilter; denn der Grossartigkeit des Entwurfs schadet unzweifelhaft die Fraglichkeit der positiven Leistung. Was die Phantasie, die der Verfasser nicht ganz mit Unrecht der reinen Vernunft vorzieht, auf „bestimmte Voraussetzungen" eingestellt, sympathisch begrüssen mag, wird dem kritischen Verstand in etwas anderem Lichte erscheinen. Beide aber wollen hier ihr Recht haben; denn das Ganze durchzieht ein sonderbarer Widerstreit von gothischer Dämmerung und von wasserhellstem Erklärenwollen. „Die Geschichte", heisst es da, „wird uns so wenig jemals völlig durchsichtig werden, als wir uns selbst", und doch, sagt der Verfasser am Schluss, sei sein Buch

„nicht eine Philosophie der Geschichte“, sondern „wesentlich die Philosophie der Geschichte.“

Also Mystik und Gnosis!

Schon das Gewand, in welches der Gedanke hier gekleidet ist, drückt in seiner Faltung und Anordnung diesen Zwiespalt deutlich aus. Der Stil, lapidar, heroisch, scheinbar der Urzeit, vor der Erfindung der Nebensätze, entsprossen, dient nichtsdestoweniger nur zur Verhüllung schon an sich selbst wenig klarer Vorstellungen. Es ist eine apokalyptische Welt, die, einem Diorama ähnlich, langsam sich an uns vorüber dreht. Und was die äussere Einteilung des Stoffs betrifft, so ist sie auch in diesem Bande von mustergültiger Einfachheit, wie wir sie in den wissenschaftlichen Werken der Gegenwart nicht allzuoft treffen; giebt man aber auf die Symmetrie der Teile und der ihnen zugewiesenen Kapitelzahlen näher Obacht, so denkt man dabei unwillkürlich an Schemata, wie sie etwa dem Liede von der Glocke oder der göttlichen Komödie zu Grunde liegen.

Also poetisch bedingte Prosa!

Auch das in diese Form gebrachte Wissen verdient bald Lob, bald Tadel. Es ist erstaunlich, wie viel der Verfasser zusammen-gelesen hat. Aber, sollte er auch auf Felsen bauen, das Material, mit dem er baut, ist, wie so viele der im ersten Band beurteilten „Geschichtsphilosophien“, zum grossen Teile von wohlfeiler Qualität. Geht man aber vollends den mehr unwillkürlich mit verarbeiteten Kenntnissen etwas nach, so gelangt man zu bedenklichen Funden. Nach seiner Meinung sind z. B. alle Erdbeben von vulkanischer Natur; nach ihm „bewegten sich“ und starben im Gestein die organischen Wesen der älteren Schöpfungsgebiete; nach ihm sind Nil, Jordan und Euphrat parallel; nach ihm „vergeht eine bestimmte Zeit, während welcher der Reiz eines Bewegungsnerven von seinem nach Aussen liegenden Ende bis zum Centralende gelangt, und umgekehrt“; nach ihm können Blödsinnige wieder gesund werden; nach ihm fühlte der einzelne Grieche „nicht die Unruhe des Ehrgeizes“ (vgl. Perikles: „Nur was Ehrgeiz hat, das altert nie“); nach ihm war die ganze griechische Plastik vom stereotypen Lächeln beherrscht; nach ihm wurde innerhalb derselben das Menschenhaupt „niemals Ausdruck tiefen Seelenlebens“; nach ihm wurde zur Zeit Alexanders des Grossen kein Kunstwerk geschaffen, „welches den Stempel der Vollendung an sich trägt“; nach ihm warfen die Sophisten die überlieferten „Dogmen“ zur Seite; nach ihm bedeutet der Nominalismus „das Allgemeine in den Dingen selbst“; nach ihm stand Giordano Bruno „neben der Wittenberger Bewegung“.

Also *πολυμαθηΐη* nicht ohne *ἀμαθία*!

Und wie steht's mit der aufgewandten Denkarbeit oder Logik? Wenn deren Desiderate einfache Klarheit und Konsequenz sind, so werden wir nach dem Vorausgeschickten nicht allzuviel von der erstern hier erwarten dürfen: denn unklar spricht und schreibt ja nur, wer unklar denkt. Und in der That ist das ein unsauberes Denken, das sich in Pleonasmen, wie „Geschichte der Entwicklung der Freiheit", und in Verwechslungen, wie „schreienden Notwendigkeiten", und in Widersprüchen, wie „offenem System", ergeht, und das zu Aussprüchen führt, wie die zwei folgenden: „Kraft ist das Merkmal der Bewegung"; „es giebt ein geschichtliches Gravitationsgesetz, dessen Schwingungen wir nicht zu messen und zu berechnen vermögen". Dass aber auch die Konsequenz oft Schiffbruch leidet, zeigen die Schleichwege aus dem natürlichen ins geistige Gebiet, wie z. B. bei der Erhaltung der Energie, sowie der an TAINE erinnernde Missbrauch von physischen Ausdrücken, wie dem des Organismus, in geschichtlichen Dingen. Nichtsdestoweniger verleiht der grosse Zug des Gedankens schon von sich aus vielen Motiven ihre Folgerichtigkeit. Dahin gehört die streng logische Art, wie der Verfasser die Menschheit, trotz Hegelischer Hypostasierung, auf dem Hintergrunde der ganzen Natur, auch der astralen, sich entwickeln lässt, und wie er das Unorganische dem Lebenden subsummiert.

Also Konsequenz innerhalb der (Gedankenlosigkeit und) Unklarheit!

Jener grosse Zug ist es aber auch, der das System als solches mächtig beseelt. Um die eine Gestalt des Mittlers, welche er, auf LEVERRIER sich berufend, „wie zur Probe" an Stelle des x erklärend einsetzt, gruppiert der Verfasser die ganze Menschheit, so dass sie ihren koncentriertesten Ausdruck im vor- und nachchristlichen Rom findet, dem wir, wie einer der genialsten Historiker gesagt hat, die Kontinuität der „Welt"geschichte verdanken. Sich heraushebend aus dem Schosse der Natur und ihrer Bedingtheit, von den Urgewalten des Bösen und des Guten in ewigem *ἀγών* durchwoben, steigt die Geschichte zur Sonnenhöhe empor in den begnadeten Völkern, als der „auseinandergelegte Mensch", ein Produkt sowohl der natürlichen Faktoren als auch des geheimnisvollen Genius. „Mensch und Menschheit bilden die Spitze einer Pyramide, deren breiter Fuss auf der Erde und in allen Gestirnwelten zugleich ruht". Wie bezaubernd — im allgemeinen Gedanken sich mit IHERINGS postumem Werk berührend — ist nicht die Schilderung der Inder, die bei ihrem Einrücken in das jetzige Land thatkräftig gewesen und erst durch dessen Natur verändert worden seien! „So fällt", heisst es dort, „die Seele jener thatenlosen Ruhe anheim, welche natur-

gebundene Träumerei wird. So wiegt sie sich wie in leichtem Nachen auf den Wellen der natürlichen Dinge. Der weiche Strom, der sie trägt, tönt in die traumumflossene leise hinein und setzt sich als naturhafte Denkweise in ihr fort." Solchen lyrischen Accorden begegnen wir in der Breite der geographisch-ethnologischen Grundlage. Von da aber geht es fort zu den sonoren Klängen der historischen Metaphysik und zu dem majestätischen Andante der zukünftigen und letzten Dinge. Es ist wie die in sich versunkene Retrovision eines einsamen religiösen Denkers, auslaufend in prophetische Blicke! Wer wird an solche Konceptionen den Normalmeter der landläufigen Wissenschaft anlegen, wer wird, wie es oben an der Form und an Nebensachen geschehen ist, nun auch am Inhalt die selbstgefälligen Ausstellungen doktrinärer Prosa machen wollen?

Wir unsererseits verzichten darauf und begnügen uns damit, diesen zweiten Band als hervorragendes Beispiel der theologischen Geschichtsphilosophie charakterisiert zu haben. Sollte ihm bei Lebzeiten des Verfassers eine zweite Auflage beschieden sein, so lasse dieser doch alles Nebensächliche weg und verstärke dafür umsomehr die führenden Linien; ja, lasse er doch, wenigstens im zweiten Abschnitt, den *λόγος πεζός* ganz dahinten und schwinge sich, gleich Dante und Schiller, offen und mutig auf das Flügelross, das, nach dem Mythus, auf Akrokorinth Bellerophontes an der Quelle Peirene gebändigt hat.

Basel. **Hans Heussler.**

H. Münsterberg: Beiträge zur experimentellen Psychologie. Heft IV. Freiburg i. B. 1892. J. C. B. Mohr. 238 S. 4,50 M.

Lebhaft bedauere ich, dass ich so spät die Gelegenheit habe, Dr. Münsterbergs Schrift eine Anzeige zu widmen. Die Arbeit ist inzwischen schon den interessierten Fachgenossen bekannt geworden und gewisse Punkte des Inhalts sind Gegenstand der Diskussion gewesen. Ich beschränke mich daher hier darauf, meiner Auffassung von dem Gesamtcharakter und der Bedeutung der Arbeit, wie auch einigen Bedenken gegenüber dem Inhalt, einen kurzen Ausdruck zu geben.

Der Charakter derselben entspricht demjenigen der vorhergegangenen Hefte (besprochen in dieser Zeitschrift Bd. 100). Unter zehn verschiedenen Rubriken wird uns wiederum eine überraschende Menge verschiedenartiger psychologischer Versuche vorgeführt, mit daran sich anknüpfenden Betrachtungen. Die vielseitige, ideenreiche Erfindsamkeit, womit M. seine Versuche angeordnet und dabei ver-

schiedenartige psychologische Probleme in Angriff zu nehmen gesucht hat, wie auch die Energie, womit er dieselben durchgeführt hat, müssen sehr hoch geschätzt werden. Einige der Versuchsreihen führen zu Ergebnissen, welche Licht auf wichtige psychische Prozesse zu werfen scheinen: hierzu wäre ich geneigt z. B. die interessanten Versuchsergebnisse S. 13 ff., zu rechnen, obgleich die sofort hervorzuhebenden Zweifelsgründe gegenüber dem Versuchsverfahren Bedenken erwecken, auch mit Rücksicht auf die Endgültigkeit dieser Ergebnisse.

Jedoch sind viele, ja die Mehrzahl der Untersuchungen der Art, dass der Leser, welcher berechtigte Kritik üben will, sich auf Grund der vorliegenden Mitteilungen keine sehr bestimmte Ansicht von der eigentlichen Bedeutung der Ergebnisse bilden kann. Teils werden die Versuchsergebnisse nur in etwas zu kurzem und unvollständigem Auszuge mitgeteilt. Und was M. selbst von einigen seiner Versuche bemerkt, dass dieselben nur eine „ungefähre erste Orientierung" auf umfassenden Gebieten zu stande bringen wollen (S. 118 f., 213, vgl. 145, 216 ff.), kann, nicht mit Unrecht, auf die meisten bezogen werden. Dabei bleibt in mehreren Fällen noch unsicher, ob vieles auf dem von ihm betretenen Wege überhaupt erreicht werden kann. Er befolgt oft eine kühne Forschungsmethode, welche nicht so genauer Vorsichtsmassregeln zu bedürfen glaubt, wie gewöhnlich in der experimentellen Forschung gefordert wird. Er vertraut z. B. darauf, dass „der Centralapparat des Menschen" nach erlangter Übung zwei Bewegungen mit zureichender Genauigkeit gleichzeitig ausführen könne und ähnliches. Bei anderen Versuchsanordnungen beruht der Erfolg darauf, ob die Versuchsperson sich absichtlich unbefangen und passiv verhalten und dabei eine nicht leichte Selbstbeobachtung ausführen kann, oder die Versuchsanordnung bietet andere Schwierigkeiten. Die Schwierigkeiten sind selbstverständlich dem Verf. nicht verborgen geblieben; er hebt die Anordnungen hervor, wodurch er dieselben überwunden zu haben glaubt. Es bleibt aber doch in vielen Hinsichten zweifelhaft, ob auch die besten Absichten der Versuchspersonen die gestellten Anforderungen haben erfüllen können. Wie leicht bei der Selbstbeobachtung Täuschungen unterlaufen, das zeigen in lehrreicher Weise die S. 19 ff. mitgeteilten Versuche, in denen unter Einfluss der durch ein zugerufenes Wort (z. B. „Arbeit") erweckten Associationstendenz ein anderes, momentan in Druckschrift gezeigtes Wort falsch gelesen wurde, (resp. „Beschäftigung" statt „Beschränkung") und dabei oft eben die durchaus unrichtig gelesenen Teile des Wortes als deutlich gesehen bezeichnet wurden. M. betrachtet freilich diese Aussagen nicht als Fälle von eigentlicher fehler-

hafter Selbstbeobachtung, sondern sieht in denselben den Beweis für den allgemeinen Satz, dass die im normalen Zustand reproduzierten Empfindungen unter Umständen von sinnlichen Eindrücken durchaus nicht unterschieden werden können (S. 22). Wenn dieser Satz hiermit erwiesen wäre, hätten diese Versuche in der That zu einem sehr grossen und wichtigen Ergebnis geführt. Die Begründung einer so weitgehenden Annahme auf diese Versuchsergebnisse muss wohl doch vorläufig als eine gewagte Hypothese bezeichnet werden.

Wie in diesem Falle, so glaubt der Verf. oft viel mehr erreicht zu haben, als der unbefangene Leser als sicher festgestellt anerkennen kann. Unleugbar haftet seinen Schlussfolgerungen zuweilen ein sozusagen eiliger Charakter an, und der Leser kann sich nicht des Eindrucks erwehren, dass gewisse Lieblingsideen die Folgerungen beeinflusst haben. Alle diese Umstände bewirken, dass wir uns in sehr vielen Punkten zu seinen Ausführungen mehr oder weniger zweifelnd stellen müssen.

Das Heft schliesst mit einer Ausführung, worin der Verf. aufs neue seine bekannte Hypothese von der ausserordentlichen Bedeutung der Muskelempfindungen für das psychische Leben entwickelt. Muskelthätigkeit und eigentümliche Muskelspannungen sollen überhaupt die wesentliche physische Begleiterscheinung sein, welche den wichtigsten oder allen bewussten psychischen Processen parallel geht, und mit deren Hilfe die letzteren wissenschaftlich begriffen werden sollen. Diese Ausführung nimmt teilweise den Charakter halbmetaphysischer Spekulation an (bes. S. 234).

Jedenfalls enthält das vorliegende Heft, wie die früheren, für die psychologische Forschung verschiedenes sicherlich Wertvolle und sehr viel Anregendes, was vielleicht ein erster Anfang zu fruchtbaren Untersuchungen ist. Es bezeugt damit aufs neue die vielseitige Leistungsfähigkeit und den Ideenreichtum seines Verfassers.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Heft V (S. 515—728): R v. Koeber, Jean Pauls Seelenlehre (S. 515—551); M. Offner, Die Psychologie Charles Bonnets (S. 553—722); Titel und Namenregister zu Heft 1—5. Leipzig 1893. Ambr. Abel. 7 ℳ.

Aus einigen Arbeiten Jean Pauls hat Dr. v. Koeber darin befindliche Ansätze zu Theorien über die dunkleren und weiter gehenden Fragen der Psychologie zusammengestellt. Jean Paul weilt in bewundernder Betrachtung des Unbewussten, dessen wunderthätige Kraft sich namentlich in dem Instinkte der Tiere, des Menschen, des

Genies offenbart. Das Dasein des Unbewussten wird uns ein Erkenntnisgrund der übersinnlichen Welt. Ebenso findet er in den Traumerscheinungen Beweise für die Mitthätigkeit des über den körperlichen Mechanismus erhobenen Geistes. Die Träume offenbaren uns die Tiefe unseres „intelligiblen Charakters" — dieser vom Verf. gebrauchte Ausdruck kommt freilich, glaube ich, nicht in den hierauf sich beziehenden Äusserungen JEAN PAULS vor. Bei der Behandlung der „Wunder des organischen Magnetismus" nimmt seine Lehre schliesslich die Form einer Theorie über den „Ätherleib" an, dem „keine geometrische Form" zugeschrieben werden darf, der aber, aus „magnetischen, elektrischen und galvanischen Kräften" gebildet, die Erklärung des Hellsehens und Fernwirkens geben soll. Seine Überzeugung von einem jenseitigen Leben und seine Andeutungen über die Möglichkeit einer Seelenwanderung knüpfen teilweise hier an. v. KOEBER beschränkt sich auf eine referierende Darstellung. Die Theoriebildungen JEAN PAULS in den berührten Punkten sind überhaupt zu unbestimmt, als dass ihnen nennenswertes eigentlich wissenschaftliches Interesse abgewonnen werden könnte. Auch bringt er selbst dieselben meistenteils in durchaus hypothetischen Ausdrücken vor. Die Hypothese vom Ätherleib bleibt meines Erachtens auch in seiner Gedankenentwickelung eine sehr grundlose und willkürliche Phantasie. Ihr fehlen fast gänzlich alle Gründe, um auch nur einen Platz in der wissenschaftlichen Diskussion behaupten zu können. Wenn die von JEAN PAUL angeführten Gründe und Gesichtspunkte etwas leisten können, so sind sie lediglich Stützen für die Selbständigkeit des Geistigen. Ich vermag nicht einzusehen, in welcher Hinsicht die Annahme jenes anderen, zarteren, unsichtbaren Leibes als „eigentlicher Seelenleib" und „Träger der rätselhaften somnambulen Seelenthätigkeiten" einer wirklichen Erklärung förderlich sein könne oder durch wirkliche Gründe gestützt werde.

Interesse bietet der Nachweis von Äusserungen JEAN PAULS, welche stark an Schopenhauer anklingen: „der Wille ist die dunkelste, einfachste, zeitloseste Urkraft der Seele, der geistige Abgrund der Natur" usw. —

Dr. M. OFFNERS Abhandlung enthält eine reichhaltige, genaue und interessante Darstellung von BONNETS Psychologie. Der Reihe nach werden durchgenommen seine Lehren vom Vorstellungs-, vom Gefühls- und Willensleben. In klarer Darstellung werden uns vorgeführt u. a. seine in vielen Hinsichten verdienstvollen Versuche, die physiologischen Grundlagen der psychischen Processe begreiflich zu machen. BONNET strebt energisch und mit vieler Umsicht darnach, sich eine deutliche Vorstellung zu bilden von den bei den psychischen Opera-

tionen, z. B. bei der Association, dem Wiedererkennen, den Gefühlen, dem Aufmerken stattfindenden Processen und entstehenden dauernden molekularen Umlagerungen, „Determinationen" der Nervenfibern.

Durchgängig und mit vorzüglicher Sachkenntnis berücksichtigt O. vergleichsweise die psychologischen Lehren anderer Verfasser. Der Leser seiner Schrift hat den lebhaften Eindruck, einen klaren Einblick bekommen zu haben in das Verhältnis BONNETS zu zahlreichen Vorgängern und Zeitgenossen, z. B. zu LOCKE, HARTLEY, HUME, MALEBRANCHE, CONDILLAC, auch weniger bekannten, wie z. B. s'GRAVESANDE. Wiederholt sucht O. die Unabhängigkeit BONNETS, z. B. gegenüber CONDILLAC und HARTLEY, nachzuweisen; BONNET hat ja selbst erklärt, dass der Plan seines „Essai analytique" entworfen und zurechtgelegt war vor der Bekanntschaft mit CONDILLACS „Traité des Sensations". Auch zeigt er in verschiedenen Punkten die Vorzüge der Bonnetschen Lehre vor derjenigen CONDILLACS. Da ja doch BONNET zugiebt, unter Einfluss CONDILLACS eine wesentliche Veränderung sogar im Grundplane seiner Arbeit vorgenommen zu haben, so wäre ich wohl geneigt, auch in einzelnen Punkten einen etwas grösseren Einfluss CONDILLACS auf BONNET anzunehmen, als es der Verf. thut; freilich ist BONNET sich eines solchen Einflusses nicht bewusst (vgl. Essai anal. §§ 14 ff., 854).

Sogar verschiedene in unserer Zeit verhandelte schwebende Fragen der Psychologie werden, wo BONNETS Theorien dazu Anlass geben, in glücklicher Weise berücksichtigt und erhalten eine nicht uninteressante Beleuchtung. Dabei sind die Beurteilungen und positiven Behauptungen OFFNERS überhaupt sehr vorsichtig und dürften in den meisten Punkten ziemlich allgemeine Zustimmung gewinnen. Fast die einzige meines Erachtens weniger vorsichtige Äusserung des Verf. bezieht sich auf die logische Denkthätigkeit. Er schliesst sich entschieden dem Standpunkte an, dass „in der Association oder in der dieser zu Grunde liegenden Gewohnheit . . . wenigstens das Wesentliche alles Schliessens auf Grund der Erfahrung" liege, und scheint über die entgegengesetzte Ansicht, welche in jeder Operation des logischen Denkens etwas von den Associationen specifisch Verschiedenes anerkennt, ein etwas geringschätzig abfälliges Urteil aussprechen zu wollen (S. 647 oben).

Verhältnismässig kurz berührt O. BONNETS Lehre über die Unsterblichkeit, welche auch dieser auf die Annahme eines Ätherleibes gründet und mit Ideen über eine Palingenesie verbindet. Dabei verkennt er nicht, dass diese Lehren in BONNETS subjektiven Überzeugungen einen hervorragenden Platz einnahmen und bedeutende Einwirkung auf seine Zeitgenossen ausgeübt haben.

BONNETS Hauptbedeutung liegt darin, dass er mitgekämpft hat in dem langen Kampfe für eine exakte, auf physiologische Basis sich gründende Psychologie. Klar, überzeugend und in glücklicher Auswahl des Wesentlichen hat uns OFFNER gezeigt, was BONNET in dieser Richtung geleistet hat. Die Darstellung macht den Eindruck einer ruhigen Abgeschlossenheit und Vollständigkeit in Betreff der wichtigeren Punkte und Fragen.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

Dr. MORITZ Brasch: Leipziger Philosophen. Portraits und Studien aus dem wissenschaftlichen Leben der Gegenwart. Mit einer historischen Einleitung: Die Philosophen an der Leipziger Universität vom 15.—19. Jahrhundert. Leipzig 1894. Adolf Weigel. gr 8°. 371 S. 4 ℳ, eleg. geb. 5 ℳ 20 ₰.

Die in diesem Buche behandelten Leipziger Universitätslehrer sind: FECHNER, DROBISCH, WUNDT, AHRENS, STALLBAUM, SEYDEL, ROSCHER, BIEDERMANN, ÜBERWEG-HEINZE, STRÜMPELL, HERMANN, WOLFF und SCHUSTER. Es muss anerkannt werden, dass diese „Studien" besser und sorgfältiger gearbeitet sind, als des Verfassers „Geschichte der Philosophie"; BRASCH hat sich wirklich Mühe gegeben, den umfangreichen Stoff in sich aufzunehmen und denkend zu verarbeiten, und so mögen denn die „Portraits und Studien" manchem Freunde der Leipziger Universität eine anregende Lektüre sein. Aber freilich ist es dem Verfasser doch nur zu einem kleinen Teile gelungen, das, was er über seine Helden zu sagen weiss, zu einheitlichen, die wissenschaftliche Persönlichkeit derselben, ihre Welt- und Lebensanschauung klar und scharf zeichnenden Charakteristiken zusammenzufassen. Am wenigsten vermögen die Monographien FECHNERS, WUNDTS, AHRENS und SEYDELS zu befriedigen. Die verschiedenen Seiten ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit werden lose nebeneinander gestellt, ohne dass das Gesamtbild ihrer geistigen Persönlichkeit und wissenschaftlichen Bedeutung klar hervortritt. Besser ist DROBISCH gelungen, am besten wohl die Studien über ÜBERWEG, STRÜMPELL und WOLFF. ROSCHER und BIEDERMANN passen in den Rahmen der Studien, wie er durch den Titel „Leipziger Philosophen" bestimmt ist, nicht hinein, die Monographie ROSCHERS besteht zudem lediglich aus einer Analyse von SCHMOLLERS Werk: „Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Socialwissenschaft", in der ebensoviel von KNIES, SCHÄFFLE, MENGER u. a. die Rede ist, als von ROSCHER selbst. Auch ÜBERWEG passt insofern nicht zu dem Titel, als er mit der Leipziger Universität persönlich gar nicht, wissenschaftlich nur durch HEINZE, der die späteren Auf-

lagen der „Geschichte der Philosophie" besorgt hat, zusammenhängt. HEINZE wird aber mit einer knappen Seite abgespeist. — Die Darstellungsweise enthält erfreulicherweise nicht so viel verunglückte Bilder und stilistische Nachlässigkeiten, wie sie, Zeichen unsorgfältigen, oberflächlichen Arbeitens, in des Verfassers „Geschichte der Philosophie" sich fast auf jeder Seite finden. Sie fehlen freilich auch hier nicht. Wenn es S. 10, 11 von FECHNER heisst: „Zwischen der nüchternsten Strenge seiner wissenschaftlichen Untersuchungen spinnen sich noch oft die schimmernden Fäden tiefsinniger Mystik hindurch", so mag das noch hingehen, obwohl der Satz nicht sehr schön ist; wenn aber von DROBISCH (S. 15, 16) gesagt wird: „Da war es merkwürdiger Weise ein junger Professor der Mathematik in Leipzig, der es unternahm, . . . auf das Bedeutsame der oben genannten Werke HERBARTS aufmerksam zu machen. Dass dieses von einem Mathematiker ausging, war natürlich", so ist das eine ebenso sträfliche Gedankenlosigkeit, wie der Satz S. 109: „Die Veranlassung hierzu war bedeutsam genug, um hier etwa übergangen zu werden", eine gleich unentschuldbare stilistische Loddrigkeit ist. Bei einem Autor, der auf den Rang eines Schriftstellers Anspruch erhebt, sind solche Nachlässigkeiten doppelt zu rügen. Am meisten leidet die „historische Einleitung", die, offenbar nachträglich in Eile hinzugefügt, überhaupt das Schwächste an dem ganzen Werk ist, an solchen Stilungeheuern. Der Satz: „Auch nach MORITZ' Tode war es sein Bruder AUGUST, der ihm in der Regierung und sächsischen Kurwürde folgte und der für Verbesserung der Institutionen der Landesuniversität sorgte. Unter Andern hob er die Unsicherheit in den einzelnen Lehrstühlen auf" — verdient als eine besondere Glanzleistung hervorgehoben zu werden. Hoffentlich zeigt sich auch jetzt eine fürsorgliche Regierung in Leipzig beflissen, etwaige unsicher gewordene Lehrstühle rechtzeitig durch neue zu ersetzen.

Marburg. **L. Busse.**

H. A. BRAASCH: ERNST HÄCKELS Monismus kritisch beleuchtet. 50 S. Braunschweig 1894. C. A. Schwetzschke & Sohn. 0,80 ℳ.

Die Verlagsbuchhandlung von C. A. SCHWETZSCHKE in Braunschweig hat unternommen, „Beiträge zum Kampf um die Weltanschauung" herauszugeben. Diese sollen in allgemein verständlicher Sprache Fragen, welche in einer Zeit weitgehender Glaubenserschütterung viele Tausende bewegen, behandeln, um Missverständnisse beseitigen, Zweifel überwinden und eine glücklichere Zukunft herbeiführen zu helfen, in welcher die verschiedenen Wahrheitsmomente,

die in den auseinandergehenden Zeitmeinungen vertreten sind, wieder zu einem einheitlicheren Bewusstsein im Volksleben zusammengefasst sein werden." Das erste Heft enthält BRAASCHS kritische Beleuchtung des Monismus von HÄCKEL. Der Verfasser sucht HÄCKEL dadurch den Nachweis ad absurdum zu führen, dass dieser mit seinen eigenen naturphilosophischen Aufstellungen in Widerspruch gerät, Kombinationen, Hypothesen und Phantasien an Stelle wissenschaftlicher Thatsachen setzt und mit seiner monistischen Theorie keine genügende Erklärung der einschlägigen Fragen und Rätsel geben kann. An sich ein glücklicher Weg der Polemik, den BRAASCH auch mit Geschick beschreitet, nur wird er nicht überall seinem Gegner gerecht und trifft mit seiner Kritik nicht immer dessen Position. Jedenfalls ist das Schriftchen geeignet, die naturwissenschaftlich und monistisch Gerichteten zu veranlassen, dass sie bei ihren über die exakte Forschung hinausgehenden Anschauungen und Behauptungen einige Fragezeichen anbringen, und den Vertretern der christlichen Weltanschauung das beruhigende Bewusstsein zu geben, dass gegen den vielgepriesenen Monismus noch wesentliche unüberwundene Instanzen bestehen.

Jena. **Aug. Kind.**

RICHARD BEHM: Vorschule der Philosophie in Briefen an einen jungen Freund. Heidelberg 1893. Verlag der vorm. Weiss'schen Universitäts-Buchhandlung, Theodor Groos. 62 S. 1 M.

Eine Vorschule der Philosophie, in der mehr über Philosophie geredet als philosophiert wird, in der deshalb wenig zu lernen ist. Wie den Abcschützen nicht mit Vorträgen über Rechnen, Lesen, Schreiben gedient ist, so hat auch eine Einleitung in die Philosophie oder eine Vorschule zu dieser Wissenschaft keinen Wert, wenn sie nicht wirklich in die Philosophie hineinführt und mit ihren Elementen bekannt macht. Sie soll zwar kein philosophisches System bieten, wohl aber soll sie einen Begriff davon geben, was denn das närrische Volk der Philosophen eigentlich treibt, eine Ahnung über das Vorhandensein von Problemen aufdämmern lassen, die eine Wissenschaft ausser den Fachwissenschaften fordern. Das thun z. B. VOLKELTS Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart in trefflicher Weise. Die Behmsche Vorschule genügt diesem Zweck in keiner Weise.

Der Verfasser, der einer Definition von Philosophie aus dem Wege geht, erklärt: Philosophieren sei das bewusste, methodische, auf die letzten Gründe gerichtete Denken. Des weiteren belehrt er den heranwachsenden Jünger der Philosophie, diese Wissenschaft

stehe im engsten Zusammenhang mit dem Leben des einzelnen wie der Menschheit, mit der Einzelwissenschaft und mit der Kunst. Unter Einzelwissenschaft scheint ausschliesslich Naturwissenschaft verstanden zu sein, und es wird gefragt: warum die „feindliche Brüderschaft“ (!) zwischen Naturforscher und Philosophen? Der „Vorschüler“ wird das wahrscheinlich nicht wissen, aber er wird hoffentlich auch ein bescheidenes wieso? lispeln, wenn es heisst: „warum sollte nicht der Philosoph gestehen, dass er von dem Naturforscher sein bestes Material zu seinen Betrachtungen entlehnt, und der Naturforscher, dass seine Entdeckungen erst in der Philosophie ihren höchsten Abschluss erreichen und durch sie dem Leben wahrhaft nutzbar gemacht werden?“ All das wird nämlich gesagt, aber nirgends erläutert oder begründet.

Den grössten Raum nimmt die Besprechung der philosophischen Methode ein: sie ist leider verworren, da bald vom Studieren der Geschichte der Philosophie, bald vom Philosophieren, über dessen Objekt wir eigentlich nichts erfahren, die Rede ist. — Bei der unvermeidlichen Benutzung der Philosophiehistoriker soll überall von ihrer Darstellung soviel abgezogen werden, als anzunehmen ist, dass sie nach ihrer eigenen Weltanschauung in dieselbe hineingelegt haben. Ein schönes Rechenexempel, wenn nur das Subtrahendum gegeben wäre. — Die Wahrheit stellt sich nach B. dar „als ein sich entwickelnder, sich enthüllender Inbegriff von Urteilen“. Sie gilt, insofern als sie zu der menschlichen Erkenntnis in Beziehung steht, immer nur relativ. Etwas objektiv Wirkliches oder Wahres gäbe es demnach für uns nicht, d. h. überhaupt nicht. Dann kann es natürlich bei Beurteilung eines philosophischen Systems nur darauf ankommen, seinen relativen Wert festzustellen. Man soll es nach Ausgangspunkt, Aufgabe, Methode, Endergebnis und deren Verhältnis zu einander prüfen; mehr ist nicht möglich. Es ist erklärlich, dass von diesem Standpunkt aus Kuno Fischer warmes Lob erteilt wird. Ich kann nicht umhin, die Bergmannsche Darstellung z. B. weit höher zu stellen, denn nach meiner Meinung hat die Geschichte der Philosophie auch festzustellen, welchen objektiven Wert Ausgangspunkt und Aufgabestellung eines Systems haben.

Im vorletzten Brief erhalten wir eine Einteilung der Philosophie. Das Feld der Erfahrung teilt sich nach B. in Seiendes, Werdendes, Erkenntnisse, Handlungen, eine Einteilung, die wohl auch dem Vorschüler etwas zweifelhaft vorkommen wird. Nach B. gründen sich darauf die Hauptteile der Philosophie: Metaphysik (1. 2.), Erkenntnistheorie (3.), Ethik (4.). Anschliessend wird wieder über die philosophische Methode, von der schon vorher (vgl. den 5. Brief!) die

Rede war, gehandelt. Nach kurzem Hinweis auf Deduktion und Induktion wird die dialektische Methode etwas liebevoller gekennzeichnet. Da Philosophie nirgends klar als Wissenschaft umgrenzt ist, so bleibt natürlich auch das Verständnis für exakt wissenschaftliche Methode des Philosophierens verschlossen. — Der Schlussbrief preist die Philosophie als Lebensweisheit.

Eine adhortatio ad philosophiam, wie sie B. vorgeschwebt zu haben scheint, käme der Philosophie von heute an sich nicht ungelegen. Die Philosophie ist aus der Mode. Die studierende Jugend lässt sich in ihren Fachvorlesungen das unumgänglich notwendige Mass von Kenntnissen eintrichtern, statt selbst zu denken. Und der tiefere Grund: das Selbstdenken ist heute verpönt; Kirche und Staat fürchten und bekämpfen es gleichermassen. Die Zeit wird aber so fern nicht sein, wo beide merken, wie schlecht sie dabei fahren. Aus den Verhältnissen der Wirklichkeit wird die adhortatio ad philosophiam kommen. Bis dahin muss sich die Philosophie gedulden. Bis dahin bleiben in unserer unphilosophischen Zeit gedruckte adhortationes ungelesen. Bei der Behmschen wäre es eben kein Schade, denn nichts frommt der Philosophie weniger als Reden über Philosophie statt Philosophieren.

Eldena bei Greifswald. **Otto Stock.**

Notizen.

Gestorben: Am 17. März Prof. Luigi Ferri in Rom, seit zehn Jahren Herausgeber der Rivista italiana di filosofia; am 22. März zu Laurion in Attika Gustav Glogau, ord. Professor der Philosophie in Kiel, 50 Jahre alt (siehe Nekrolog); am 5. Mai in Genf der Zoolog Carl Vogt im Alter von 77 Jahren; am 13. Mai in Marburg Adolf Elsas, geb. 1855, ausserord. Prof. der Physik; am 29. Juni der Naturforscher Prof. Thomas Huxley in London im Alter von 69 Jahren.

Der Prager Physiker Ernst Mach geht als ord. Professor der Philosophie — mit dem Lehrauftrage: insbesondere Geschichte und Theorie der induktiven Wissenschaften — nach Wien. — Hofrat Alois Riehl, ord. Professor der Philosophie in Freiburg i. B., hat für Ostern 1896 einen Ruf als Nachfolger Glogaus nach Kiel angenommen.

Neu eingegangene Schriften.

ADICKES, Dr. ERICH, Kantstudien. Kiel und Leipzig 1895. Lipsius & Tischer. 185 S.

BAUMANN, Dr. J., Die Grundfrage der Religion. Versuch einer auf den realen Wissenschaften ruhenden Gotteslehre. 72 S. 8°. Stuttgart 1895. Fr. Frommanns Verlag.

BERGMANN, JUL., Die Grundprobleme der Logik. Zweite, völlig neue Bearbeitung. Berlin 1895. E. S. Mittler & Sohn. 232 S.

BOILLEY, P., Les trois socialismes. Anarchisme — collectivisme — réformisme. VIII. 477 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

CIMBALI, G., Herbert Spencer, restauratore del diritto naturale. Saggio sull' opera la Giustizia. 27 S. 8°. Roma 1893. Tip. dell' unione cooperativa editrice.

DEUSSEN, P., Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede. 18 S. 8°. Kiel 1895. Lipsius & Tischer.

DIEFENBACH, K. W., Ein Beitrag zur Geschichte der zeitgenössischen Kunstpflege. I. Band. Wien 1895. Selbstverlag des Verfassers. 298 S.

DOERING, Prof. Dr. A., Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der Sokratischen Philosophie. X. 614 S. 8°. München 1895. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

DUNAN, CHARLES, Théorie psychologique de l'espace. 167 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

FOUILLÉE, ALFRED, Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. XX. 378 S. Paris 1895. F. Alcan.

GNEISSE, Prof. Dr. KARL, Das sittliche Handeln nach Kants Ethik. (Beilage zum Jahresbericht des Lyceums zu Colmar im Elsass). Colmar 1895. Decker. 34 S. 4°.

HAACKE, Dr. WILH., Die Schöpfung des Menschen nnd seiner Ideale. Ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Jena 1895. Costenoble. 487 S

KAHNIS, Oberl. HEINRICH, Die natürliche Freiheit des Menschen. Ein Beitrag zur Kritik des modernen Determinismus. (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des Nicolaigymnasiums zu Leipzig.) Leipzig 1895. Druck von Grumbach. (Progr. No. 552.) 34 S. 4°.

KÜLPE, Prof. O., Einleitung in die Philosophie. VIII. 276 S. 8°. Leipzig 1895. S. Hirzel.

LE BON, G., Psychologie des foules. VIII. 200 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

LEFÈVRE, G., Obligation morale et idéalisme. 157 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

MAMIANI, T., Lo spedalieri. Dialogo ripubblicato a cura e con prefazione di G. Cimbali. XXXVI 172 S. 8°. Roma 1894. Fratelli Bocca.

MAURO, ANT. PENN., Il Giudizio di Dio e il regno suo o l'universale riforma sociale, religiosa e civile. Discorso letto all' Università di Catania il 10. Febbr. 1895. Catania 1895. Tip. M. Calati. 67 S.

MERKEL, Oberl Dr. JUL., Die Aufgaben und Methoden der Psychologie in der Gegenwart (Wissenschaftl. Beilage zum Jahresbericht des Kgl. Realgymnasiums in Zittau, Ostern 1895.) Zittau 1895. M. Böhme. Progr.-Nr. 568. 36 S 4°.

MÜLLER, Oberl. CONRAD, Über Kants Stellung zum Idealismus. Berlin 1895. Wissensch. Beilage zu dem Jahresbericht über das K. Joachimsthalsche Gymnasium 1894—95. (Progr. No. 58.) 4°. 24 S.

NAVILLE, ADRIEN, L'ordre de la nature matérielle et son explication scientifique. Leçon universitaire. (Extrait de la Revue scientifique, Mai.) Genève 1895. Georg et Cie. 23 p.

OSTERMANN, Dr. W., Das Interesse. Eine psychologische Untersuchung mit pädagogischen Nutzanwendungen. IV. 92 S. 8°. Oldenburg 1895. Schulzesche Hofbuchhandlung.

POST, Dr. A. H., Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz. Zweiter Band Specieller Teil. Oldenburg und Leipzig 1895. Schulzesche Hofbuchhandlung. XV. 744 S.

RABUS, Prof. Dr. L., Logik und System der Wissenschaften. Erlangen und Leipzig 1895. Deichert Nachf. (G. Böhme). 360 S.

Schwarz, Dr. H., Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Nebst einem Beitrag über die Grenzen der physiologischen Psychologie. XX. 213 S. 8°. Leipzig 1895. Duncker & Humblot.

Spinozas Werken. I Godgeleerd-Staatkundig Vertoog. Met Inleiding van Prof. Dr. J. P. N. Land. (Klassieke Schrijvers, 24.) Amsterdam. van Looy u. Gerlings (1895). Hoofdstuk I—II, S. 1—80.

Steiner, Dr. R., Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. VII. 125 S. 8°. Weimar 1895. E. Felber.

Strümpell, Prof. Ludwig, Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik, Staatswissenschaft, Ästhetik und Theologie. Leipzig 1895. Deichert Nachf. (G. Böhme). Sechs Hefte.

1. H. Heines Bericht „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" 1835. — Die sittliche Weltansicht des Spinoza. — Die Freiheit des logischen Denkens.

2. Übersicht und Beurteilung der Begründungsweisen der Ethik. — De summi boni notione, qualem proposuit Schleiermacherus, dissertatio.

3. Die sittlichen Ideen.

4. Das Ideal der Tugend und die Pflichterfüllung. — Selbsterkenntnis und Charakterbildung im Hinblick auf die sittlichen Ideen.

5. Die revolutionären Ereignisse in Deutschland im Jahre 1848. — Die moralischen Grundlagen des öffentlichen Verkehrs.

6. Die Unterschiede zwischen dem sinnlichen, intellektuellen und ästhetischen Interesse und Wohlgefallen. — Was hindert die Ausbildung der Ästhetik zu einer Wissenschaft? — Die falsche Verbindung zwischen Philosophie, Theologie und Kirche.

Tarde, G., Les lois de l'imitation. Étude sociologique. 2e édition. XXIV. 428 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

Uphues, G. K., Die psychologische Grundfrage. Sonderabdruck aus den Monatsh. der Comenius-Gesellschaft. März-April 1895. Münster i. W. J. Bredt. 18 S.

Wundt, W., Logik. II. Band. Methodenlehre. II. Abteilung Logik der Geisteswissenschaften. Zweite umgearb. Aufl. Stuttgart 1895. Ferd. Enke. 643 S.

Zahn, Prof. D. Theodor, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Rede beim Antritt des Protektorats in Erlangen am 3. Nov. 1894 gehalten. Zweite Auflage. Erlangen und Leipzig 1895. Deichert Nachf. (G. Böhme). 8°. 47 S.

Bibliographie.

Amelineau, E., Essai sur l'évolution historique et philosophique des idées morales dans l'Egypte ancienne. Paris, 1895. 8°. 8 ℳ

Baumgarten, M., Lucius Annaeus Seneca und das Christentum in der tief gesunkenen antiken Welt. Nachgelassenes Werk. Rostock 1895. W. Werthers Verlag. 6 ℳ

Van Biervliet, J. J., Éléments de psychologie humaine. Paris, 1895. 8°. 8 ℳ

Davis, N. K., Elements of inductive Logic. New York, 1895. 8°. VIII, 204 pp. 5 ℳ 40 ₰

Döring, A., Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem. Neuer Versuch zur Lösung des Problems der sokratischen Philosophie. München, 1895. C. H. Beck. 8°. X, 615 pp. 11 ℳ 50 ₰

Dorman, M. R. P., From Matter to Mind. London, 1895. 8°. 328 pp. 9 ℳ

Dühring, E., Gesamtkursus der Philosophie. II. Teil. Leipzig, 1895. O. R. Reisland. 8°. XIX, 554 pp. 9 ℳ

Eisler, Rdf., Geschichte der Philosophie im Grundriss. Berlin, 1895. S. Calvary & Co. 8°. VII. 328 pp. 4 ℳ 50 ₰

Förster-Nietzsche, E., Das Leben Friedrich Nietzsches. I. Bd. Leipzig, 1895. C. G. Naumann. 8°. VIII, 369 pp. Mit Musikbeilagen, 1 Abbildg. und 2 Bildnissen. 9 ℳ

Goldfriedrich, J., Kants Ästhetik. Geschichte. Kritisch-erläuternde Darstellung. Einheit von Form und Gehalt. Leipzig, 1895. G. Strübig. 8°. VII, 227 pp. 5 ℳ

Gompertz, Thdr., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. 4. Lfg. Leipzig, 1895. Veit & Co. 8°. I. Bd. p. 289—384. 2 ℳ
Henop, Chr., Kritik des Idealismus, des Materialismus und des Positivismus. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von seinem Sohne. Altona, 1895. J. Harders Verl. 8°. IX, 91 pp. 2 ℳ
Herz, Max, Kritische Psychiatrie. Kantische Studien über die Störungen und den Missbrauch der reinen spekulativen Vernunft. Teschen, 1895. K. Prochaska. 8°. VIII, 124 pp. 3 ℳ 50 ₰
Höffding, H., Den nyere Filosofis Historie. 11. u. 12. Lvg. Kjobenhavn, 1895. 8°. 64 pp. à 1 ℳ 50 ₰
Höffding, H., Den nyere Filosofis Historie fra Renaissancens Slutning til vore Dage. 13. Lvg. Kjobenhavn, 1895. 8°. 64 pp. 1 ℳ 50 ₰
Hyslop, J. H., The Elements of Ethics. London, 1895. 8°. 470 pp. 9 ℳ
Köstlin, Jul., Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart. Berlin, 1895. Reuther & Reichard. 8°. VIII, 343 pp. 6 ℳ
Külpe, Osw., Einleitung in die Philosophie. Leipzig, 1895. S. Hirzel. 8°. VIII, 276 pp. 4 ℳ
Küppers, Wth., John Locke und die Scholastik. Berlin, 1895. (Bern, H. Körber.) 8°. 41 pp. 75 ₰
Lefèvre, G., Obligation morale et idéalisme. Paris, 1895. 12°. 2 ℳ 50 ₰
Lepicier, A. M., Indulgences, their Origin, Nature and Development. London, 1895. 8°. 7 ℳ 20 ₰
Mc Crossan, J. D., Logic and other Nonsense. London, 1895. 8°. 162 pp. 6 ℳ
Pohl, Jos., Über ein in Deutschland verschollenes Werk des Thomas v. Kempen. Kempen, 1895. Klöckner & Mausberg. 4°. XXVIII pp. 1 ℳ
Rissart, P., Das Grunddogma des Christentums, verteidigt gegen die Angriffe des Materialismus. Populär-philosophische Abhandlungen. Bonn, 1895. P. Hanstein. 8°. 102 pp. 1 ℳ 50 ₰
Sabatier, A., Essai sur l'immortalité au point de vue du naturalisme évolutioniste. Paris, 1895. 16°. XXIX, 291 pp. 3 ℳ 50 ₰
Schwarz, Hm., Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Leipzig, 1895. Duncker & Humblot. 8°. XX, 198 und IV, 213 pp. 9 ℳ
Socolin, L., Die Grundprobleme der Philosophie, kritisch dargestellt und zu lösen versucht. Bern, 1895. Beck-Keller. 8°. XVI, II, 261 pp. 2 ℳ 40 ₰
Stebbins, R. P., The higher Critics criticised. London, 1895. 8°. XCVI, 118 pp. 6 ℳ
Steiner, Rdf., Friedrich Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit. Weimar, 1895. E. Felber. 8°. XII, 125 pp. 2 ℳ
Strong, T. B., Platonism. London, 1895. 12°. 292 pp. 3 ℳ 60 ₰
Studien, philosophische, herausgegeben von W. Wundt. XI. Bd. 2. Heft. Leipzig, 1895. Engelmann. 8°. p. 157—288. 4 ℳ
Templer, Bh., Die Unsterblichkeit (Psychologie, Messianologie und Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Nebst Einleitung über den Unsterblichkeitsglauben in Bibel und Talmud und Anhang. Wien, 1895. M. Breitenstein. 8°. 79 pp. 2 ℳ 50 ₰
Tille, Alex., Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwickelungsethik. Leipzig, 1895. C. G. Naumann. 8°. X, 241 pp. 4 ℳ 50 ₰
de Wulf, M., Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la révolution française. Paris, 1895. 8°. XX, 404 pp. 5 ℳ

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin 1895. Georg Reimer.

VIII. Band 3. Heft:

Stumpf, H. von Helmholtz und die neuere Psychologie. — Barth, Zu Hegels und Marxs Geschichtsphilosophie II. — Bergemann, Gedächtnis-theoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum. — Leuckfeld, Zur logischen Lehre von der Induktion II — Zahlfleisch, Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens — Adam, Note sur des Copies de manuscrits de Descartes. — Tannery, Une lettre inédite de Campanella. — *Jahresbericht* von Struve und Vaihinger. — *Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.*

Archiv für systematische Philosophie (P. Natorp). Neue Folge der Philosophischen Monatshefte. Berlin 1895. G. Reimer.

Band I Heft 3:

Natorp, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung. Zweites Stück. — Meinong, Über Werthaltung und Wert. — Monrad, Über den psychologischen Ursprung der Poesie und Kunst. — Vannérus, Zur Kritik des Seelenbegriffs Einige Bemerkungen beim Studium der Wundtschen Psychologie. — *Jahresbericht* von Ardigò. — *Zeitschriften.*

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgelehrten von Dr. Ernst Commer. Paderborn 1895. Ferdinand Schöningh.

IX. Band 4. Heft:

Dr. M. Glossner, Die Philosophie des heil. Thomas von Aquin. Gegen Froschhammer. X. Politik. — G. Feldner, Die Neu-Thomisten. V. — Dr. C. M. Schneider, Die Grundprincipien des heil. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus VI. — Dr. M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. VII. Inspiration und Kanon. — *Litterarische Besprechungen.* — *Zeitschriftenschau.*

X. Band 1. Heft:

Zahlfleisch, Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode. I. — v. Holtum, Zur logischen Lehre vom Satze. — J. L. Jansen, Der Äquiprobalismus und seine philosophische Begründung — G. Feldner, Die Neu-Thomisten. VI — *Litterarische Besprechungen.*

International Journal of Ethics (Editor: Burns Weston). Philadelphia 1895.

Vol. V No. 3. April:

Mackenzie, Self-assertion and Self-denial. — W. Salter, Moral forces in dealing with the labor question. — Lutoslawski, The ethical consequences of the doctrine of immortality. — H. Ch. Lea, Philosophical sin. — L. Ferri, National character and classicism in italian ethics. — Döring, The motives to moral conduct. — *Discussions.* — *Book reviews.*

Vol. V No. 4. July:

Ritchie, Free-will and responsibility. — Bosanquet, The evolution of religion. — Hyslop, Labor troubles — causes and proposed remedies. — Hibben, Automatism in morality. — Countess Elizabeth Phelps Resse, Some of the uses of unemotional music. — Jodl, G. v. Gizycki and the science of ethics. — *Discussions* (White, Royce). — *Book reviews.*

Mind, A quarterly review of psychology und philosophy. Ed. by G. F. Stout, London. Williams and Norgate.

New Series No. 14. April 1895:

Sidgwick, The Philosophy of common Sense. — S. N. Gupta, Nature of inference in Hindu Logic. — F. H. Bradley, On the supposed Uselessness of the Soul. — H. R. Marshall, Emotions versus pleasure-pain. — E. T. Dixon, On the relation of accomodation and conver-

gence to our sense of depth. — W. Carlile, Reality and Causation II. F. H. Bradley, In what sense are psychical states extended? — *Discussions. — Critical notices. — New books. — Philosophical Periodicals. — Notes.*

The Monist. A quarterly magazine. Editor: Dr. P. Carus. Chicago. The Open Court Publishing Co.

Vol. 5 No. 4. July 1895:

J. Le Conte, The theory of evolution and social progress. — A. E. Dolbear, Materialism untenable. — P. Carus, The metaphysical x in cognition. — R. St. Ball, The unseen universe — E. D. Cope, The present problems of organic evolution. — E. Gates, The science of mentation. — *Literary correspondence:* L. Arréat, France. — *Criticisms and discussions. — Book reviews. — Periodicals.*

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Constantin Gutberlet. Fulda 1895. Fuldaer Aktien-Druckerei.

VIII. Band 2. Heft:

v. Hertling, Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie. — Schanz, Der Parsismus. — Reitz, Die Aristotelische Materialursache (Fortsetzung). — Gutberlet, Die Wirtschaftspolitik des Vater unser. — *Recensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Miscellen und Nachrichten.*

VIII. Band 3. Heft:

v. Hertling, Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie (Fortsetzung). — Schütz, Der hl. Thomas von Aquin und sein Verständnis des Griechischen. — Uebinger, Die mathematischen Schriften des N. Cusanus. — *Recensionen und Referate. — Philosophischer Sprechsaal. — Zeitschriftenschau. — Miscellen und Nachrichten.*

Educational Review (N. M. Butler). New York, Henry Holt and Co.
Vol. X No. 1. June 1895:

Armstrong jr., Philosophy in the United States (revised and enlarged from a paper by the writer in the „Zeitschrift für Philos.“). — Edw. J. Goodwin, Electives in elementary schools. — Davis, Need of geography in the university. — Sherman, English in the college. Knight, The State and the private college. — Harris, Herbarts doctrine of Interest. — *Discussions. — Reviews. — Editorial.*

The Psychological Review. Edited by J. McKeen Cattell and J. Mark Baldwin. New York and London. Published Bi-Monthly by Macmillan and Co.

Vol. II No. 3. May 1895:

J. Royce, Preliminary report on imitation. — Studies from the Princeton laboratory. — Shorter Contributions: H. C. Wood, The „haunted-swing“ Illusion. — H. R. Marshall, Heat-sensations in the teeth. — *Discussion. — Psychological Literature. — Notes.*

Vol. II No. 4. July 1895:

C. A. Strong, The psychology of pain. — W. R. Newbold, Experimental induction of automatic processes. — Wellesley college psychological studies: C. C. Nevers, Dr. Jastrow on community of ideas of men and women. — M. B. Simmons, Prevalence of Paramnesia. — J. G. Hibben, Sensory stimulation by attention. — Shorter contributions: E. W. Scripture, Practical computation of the median. The second year at the Yale laboratory. — *Discussion. — Psychological Literature. — Notes.*

Monograph Supplement No. 1, February 1895.

H. Griffing, On sensations from pressure and impact.

Revue de métaphysique et de morale (Xavier Léon). Paris 1895. Hachette.

III. Année No. 2. Mars.

Spir, Esquisses de philosophie critique. I. De la nature des choses. — Bernès, La sociologie, ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique. — Noël, La logique de Hegel (suite). — Ruyssen, La morale dans la philosophie allemande contemporaine de Hartmann, Wundt et Paulsen. — Rauh, L'éducation scientifique des professeurs de philosophie. — Darlu, Réflexions d'un philosophe sur les questions du jour. — *Supplément: Nécrologie* (Ch. Secrétan). *Livres nouveaux* (v. Hartmann, Die socialen Kernfragen; Gerber, Das Ich; Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft; Ziegler, Naturwissenschaft und Socialdemokratie; Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 3. Aufl.; Kauffmann, Immanente Philosophie I; u. a.). *Revues. Thèses de doctorat.*

III. Année No. 3. Mai.

Boutroux, La philosophie de Ch. Secrétan. — Riquier, Des axiomes mathématiques. — Dumont, De la ressemblance et de la contiguité dans l'association des idées. — Lapie, L'année sociologique 1894. — Pécaut, L'idée de phénomène par Boirac. — Rauh, La licence et l'agrégation de philosophie. — Rauh, Science, Morale et Religion. — *Supplément: Livres nouveaux* (W. Stern u. a.). *Revues. Nécrologie* (Ch. Schmidt; L. Ferri).

III. Année No. 4. Juillet.

Lagneau, Quelques notes sur Spinoza. — Lacombe, La méthode en histoire, essai d'application à la litterature. — Spir, Nouvelles esquisses de philosophie II, III. — Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne: R. v. Ihering. — Rauh, Introduction à l'étude des théories de la mécanique par Bouasse. — Dumesnil, Des études philosophiques et de la pédagogie générale. — *Supplément: Livres nouveaux* (Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 u. a.). *Thèses de doctorat.*

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dirigée par Th. Ribot. Paris 1895. Félix Alcan.

20. année No. 5. Mai:

A. Fouillée, Les abus de l'inconnaissable en morale. — G. Milhaud, Kant comme savant. — Clémentitch de Engelmeyer, Sur l'origine sensorielle des notions mécaniques. — E. Durkheim, Crime et santé sociale. — *Analyses et comptes rendus:* Paulsen, Einleitung in die Philosophie. — G. Arnoux, Essais de psychologie et de métaphysique positives. — H. Ellis, Man and woman, a study of secundary sexual characters. — Schüfedlt, Lectures on biology. — Forel, Gehirn und Seele. — F. Vignoli, Del fattore psichico nelle trasformazioni zoologiche. — M. de Manaceïne, Suppléance d'un hemisphère cérébral par un autre. — Queyrat, L'abstraction et son rôle dans l'éducation. — Garbini, Evoluzione della voce nella infanzia. Evoluzione del senso cromatico nella infanzia. — Tarozzi, Trattato di pedagogia e di morale. — Denti, Trattato completo di pedagogia elementare. — *Revue générale de psychophysique:* Périodiques allemands.

20. année No. 6. Juin:

Dr. Janet, J.-M. Charcot et son œuvre psychologique. — Bernès, La philosophie au lycée et à l'agrégation. — R. de la Grasserie, Du phénomène psychologique de l'hybridité linguistique et du bilinguisme. — *Analyses et comptes rendus:* Wenzel, Beiträge zur Logik der Socialwirtschaftslehre. — Alhaiza, Historique de l'école sociétaire. — M. Pujo, L'idéalisme intégral: le règne de la grâce. — L. Procal, La criminalité politique. — Kurrella, Naturgeschichte des Verbrechens. — Arréat, Mémoire et imagination. — Dunan, Théorie psychologique de l'espace. — G. Dumas, Les états intellectuels dans la mélancolie. —

A. Bain, The senses and the intellect. — W. Stern, Die Wahrnehmung von Bewegungen vermittelst des Auges. — *Revue des périodiques étrangers:* Voprosy filosofii i psichologii.

20. année No. 7. Juillet:

H. Taine, Sur les éléments derniers des choses (Fragments inédits). — A. Binet, La mesure des illusions visuelles chez les enfants. — G. Tarde, Le transformisme social. — V. Egger, La durée apparente des rêves. — Le Lorrain: Le Rêve. — L... D..., A propos de l'appréciation du temps dans le rêve. — *Analyses et comptes rendus:* J. Izoulet, La cité moderne et la métaphysique de la sociologie. — Th. Elsenhans, Wesen und Entstehung des Gewissens: eine Psychologie der Ethik. — P.-F. Thomas, La suggestion, son rôle dans l'éducation. — Colozza, Il giuoco nella psicologia e nella pedagogia. — A. Lasson, Das Gedächtnis. — *Correspondance.* — *Revue des périodiques étrangers:* Philosophical Review. — Mind.

Rivista Italiana di Filosofia già dir. dal Comm. Luigi Ferri. Roma 1895. Giovanni Balbi.

Anno X Vol. I. Maggio-Giugno:

C. Cantoni, Luigi Ferri. — L. Credaro, Le basi della teorica Herbartiana dell' istruzione. — S. Ferrari, Rodolfo Seydel e la sua opera postuma sulla filosofia della Religione. — M. Novaro, Il concetto di infinito e il problema cosmologico. — *Bibliografia.* — *Bollettino filosofico e pedagogico.* — Bollettino letterario. — *Notizie.* — *Recenti pubblicazioni.*

Anno X Vol. II. Luglio-Agosto:

A. Faggi, Fechner e la sua costruzione psicofisica — C Segre, Rousseau nella vita pubblica e privata di Mirabeau. — M Novaro, Il concetto di infinito e il problema cosmologico. — *Bibliografia.* — *Bollettino filosofico e pedagogico.* — *Bollettino letterario.* — *Riviste estere.* — *Recenti pubblicazioni.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza 1895. Hermann Beyer & Söhne.

II. Jahrgang Heft 3:

O. Flügel, Neuere Arbeiten über Gefühle (Fortsetzung). — Ballauff, Zur Ursprünglichkeit des ästhetischen Urteils. — M. Fack, Zählen und Rechnen. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Aus der Fachpresse.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (Ebbinghaus und A. König). Hamburg und Leipzig. 1895. Leopold Voss.

Band VIII Heft 6:

Raehlmann, Über die Rückwirkung der Gesichtsempfindungen auf das physische und das psychische Leben. — Landmann, Ueber die Beziehung der Atmung zur psychischen Thätigkeit. — *Litteraturbericht.*

Band IX Heft 1:

Müller-Lyer, Zur Lehre von den optischen Täuschungen. Über Kontrast und Konfluxion. — G. Wagner, Die spontane Umwandlung der Nachbilder der Sonne in reguläre Sechsecke oder Achtecke. — Külpe, Grundriss der Psychologie, besprochen von G. Martius. — *Litteraturbericht.*

Band IX Heft 2:

J. v. Kries, Über die Funktion der Netzhautstäbchen. — *Litteraturbericht.*

Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten.

Von

H. Siebeck.

II. Der Philebus.

1. Wenn der Parmenides mit Beziehung auf ARISTOTELES, der Philebus aber nach dem Parmenides und ausserdem mit Rückweisung auf diesen geschrieben ist, so ist die Frage berechtigt, ob nicht auch im Philebus Beziehungen auf ARISTOTELES vorliegen[1]).

---

[1]) Die Berechtigung zu dieser Frage wäre freilich für jeden der beiden Dialoge so gut wie ausgeschlossen, falls sie beide, wie ZELLER behauptet, bereits vor der Schrift vom Staate geschrieben wären. ZELLER begründet seine Ansicht betreffs des Philebus ausser durch den Hinweis auf Rep. VI, 505 B (siehe folgende Seite), insbesondere durch die Beziehung einer bestimmten Partie im 9. Buche jener Schrift auf verschiedene Stellen in diesem. Eine vergleichende Analyse der betreffenden Parallelen ergiebt nun aber als den wahren Sachverhalt folgendes:

1. Rep. IX, 583 D f. — Phil. 43 D f. Die knappe Fassung des Sachverhalts in letzterer Stelle gegenüber der ausführlicheren Begründung in ersterer kennzeichnet die Philebusstelle als eine Rekapitulation.

2. Rep. 584 A — Phil. 44 C handeln gar nicht von demselben Gegenstande. Die erstere Stelle besagt: Es ist eine *γοήτεια* (Verblendung) zu meinen, Schmerzlosigkeit sei als solche angenehm und Lustlosigkeit als solche schmerzlich. Im Philebus dagegen ist von der Ansicht die Rede, welche behauptet, es gebe überhaupt keine Lust, sondern was man dafür halte, sei nur Abwesenheit der Unlust, und was man Lust nenne, nur ein *γοήτευμα* (Blendwerk).

3. Rep. 584 B — Phil. 51 B ff. Hier könnte allerdings die Stelle im Philebus wie ein abgekürzter Hinweis auf die in Rep. IX erscheinen. So namentlich wegen der in letzterer betonten *πολλαὶ καὶ ἄλλαι ἡδοναί*, die neben den *ὀσμαί* bezeichnet werden, und wobei PLATON jedenfalls die im Philebus noch genannten Lustempfindungen durch reine Farben, Töne u. a. im Auge hat. Doch ist betreffs der Gattung der Gerüche zu beachten, dass, was im Philebus über die durch sie bedingte Lust steht, im Vergleich mit dem, was die Republik darüber sagt, wie eine Einschränkung aussieht. In letzterer heisst es einfach, die *περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδοναί* seien *ἀμήχανοι τὸ μέγεθος*; der Philebus sagt vorsichtiger (51 E): *τὸ δὲ μὴ συμμεμῖχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας*,

Wenn diese Vermutung sich bestätigt, so würde die damit erwiesene Thatsache zufolge des bezeichneten Zusammenhangs ihrerseits wieder zur Bekräftigung der Ansicht dienen, wonach der Parmenides als ein mit Rücksicht auf ARISTOTELES geschriebenes Werk anzusehen ist.

Die Untersuchung im Philebus bezweckt, wie gleich zu Anfang (p. 11 A) herausgehoben wird, die Entscheidung der Frage, ob die Lust oder das Denken als das oberste Gut des menschlichen Lebens anzusehen sei. Auf die betreffende Alternative hatte PLATON bereits in einer Stelle der Republik (VI, 17; 505 B) Bezug genommen. Der Menge, heisst es hier, gilt die Lust, für das *ἀγαθόν*, den feineren Köpfen *(κομψοτέροις)* dagegen die *φρόνησις*. Unter den *κομψοτέροις* sind jedenfalls die Megariker zu verstehen [1]), und es geht aus dem, was in jenem Kapitel weiterhin folgt, hervor, dass unter der hier bezeichneten *φρόνησις* das auf das Gute im metaphysischen Sinne (Idee des Guten, höchstes Sein) gerichtete

---

καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, τοῦτ' ἐκείνοις (den Vertretern der sub 2 genannten Ansicht) *τίθημι ἀντίστροφον εἶναι.*

4. Rep. 584 E — Phil. 42 B zeigen gar keine Beziehung aufeinander.

5. Rep. 585 A f. — Phil. 31 E, 34 E ff. knüpfen gemeinsam an den Satz an, dass Unlustaffekte auf einem Zustande der Leerheit, Lustaffekte auf dem Vorgange der Ausfüllung der Leerheit beruhen, eine Ansicht, die im Philebus als eine Art von Gemeinplatz bezeichnet wird (31 E: *τὰ δημόσιά που καὶ περιφανῆ*). Was aber an jeder der beiden Stellen daraus weiter abgeleitet wird, ist ganz verschieden. In der einen wird darauf hingewiesen, dass Hunger, Durst u. dergl. eine Leerheit des Körpers, Unbesonnenheit und Unverstand eine solche der Seele darstelle, und die Stillung des Hungers u. s. w. eine Anfüllung mit dem *ἧττον ὄν*, Wegschaffung aber der Unwissenheit eine solche mit dem *μᾶλλον ὄν* bedeute; woraus dann weiterhin gefolgert wird, die Anfüllung der Seele mit Wissen sei höhere und grössere Lust als die Anfüllung des Leibes mit Speise u. dergl. In der andern (Phileb.) dagegen nimmt der Gang der Untersuchung die Wendung, dass gezeigt wird, Affekte wie Hunger und Durst seien im Grunde der Sache gar nicht Zustände des Leibes, sondern der Seele.

6. Rep. 585 B — Phil. 52 A f. Die Republik-Stelle enthält das eben (sub 5) Aufgezeigte. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Unterschiede in der Qualität dessen, womit angefüllt wird *(ἧττον ὄν — μᾶλλον ὄν)*. Im Philebus wird gesagt, dass, wenn erworbene Kenntnisse wieder vergessen werden, dieser Vorgang ohne ein Unlustgefühl vor sich geht, worin ein Beweis liege, dass auch die Lust an Kenntnissen zu den reinen *ἡδοναί* gehöre. Also dort ein metaphysischer, hier ein psychologischer Gesichtspunkt.

Ein Zusammentreffen der verglichenen Partien bis ins einzelne, wovon ZELLER spricht, ist nach alledem nicht vorhanden. Vergl. übrigens ZELLER im Archiv f. Gesch. d. Phil. VIII, S. 586 f.

[1]) S. ZELLER, Phil. d. Gr. II a. 4. Aufl. S. 260.

Denken zu verstehen ist. Dieser letztere Umstand ist es nun, der uns verbietet, in der zu Anfang des Philebus gestellten gleichlautenden Alternative das auf die *φρόνησις* bezügliche Glied ebenfalls auf EUKLEIDES und die Megariker zu deuten. Denn dieser Begriff wird hier in einem erweiterten und zugleich abgeschwächten Sinne genommen. Als das zu der *ἡδονή* in Opposition gestellte Gut bezeichnet SOKRATES hier: *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς*, eine Bestimmung, die namentlich mit der Einbeziehung der *δόξα* in das Wesen der als oberstes Gut gesetzten *φρόνησις* jedenfalls über die Grenzen derselben, wie sie von den Megarikern in dem vorhin bezeichneten Sinne gesteckt waren, hinausgreift[1]).

Wenn aber nicht bei den Megarikern —, bei welchem seiner Zeitgenossen (denn die Themata der platonischen Dialoge beziehen sich immer auf zeitgenössische Fragen), kann PLATON die Ansicht vertreten gefunden haben, dass die in dem hier bezeichneten Sinne gefasse *φρόνησις* als das oberste Gut anzusehen sei?

Ein bemerkenswerter Fingerzeig zur Beantwortung dieser Frage ergiebt sich aus den genaueren Einsichten, die man neuerdings in den Inhalt einer der frühesten aristotelischen Schriften, nämlich des Protrepticus, gewonnen hat, eines Werkes, das allem Anschein nach[2]) in dieselben Jahre, wie der jedenfalls noch zu PLATONS Lebzeiten verfasste Dialog Eudemus zu setzen ist. Aus den bezüglichen Untersuchungen von BYWATER[3]), DIELS[4]) und HIRZEL[5]) hat sich ergeben, dass in einer unter dem Namen des JAMBLICHOS auf uns gekommenen gleichnamigen Kompilation ausser PLATON u. a. auch der aristotelische Protrepticus in reichlichem Masse ausgeschrieben worden ist. Als spezifisch aristotelisch hat zunächst BYWATER (a. a. O. S. 58) dort eine Stelle in Kap. VII[6]) aufgezeigt, in der folgendes gesagt wird:

---

[1]) Die megarische *φρόνησις* als *ἀγαθόν* ist augenscheinlich nur für eine Minderheit hochgebildeter, d. h. für Philosophen erreichbar; unter der *φρόνησις* des Philebus dagegen wird ein *ἀγαθόν* verstanden, welches, wenn auch in verschieden hohem Grade, für alle Menschen ohne Unterschied gilt.

[2]) S. ZELLER a. a. O. II b, 3. A. S. 63.

[3]) Journ. of Philol. II, S. 55 f.

[4]) Archiv f. Gesch. d. Phil. I, S. 477 f.

[5]) HERMES IX, S. 93 f. Vergl. dazu HARTLICH in den Leipziger Studien zur klassischen Phil. XI, S. 244 f.

[6]) S. 44 Z. 9 der neuesten (Pistellischen) Ausgabe.

Das Leben unterscheidet sich vom Nichtleben durch das *αἰσθάνεσθαι*; das Leben ist *αἱρετὸν διὰ τὴν αἴσθησιν,* insbesondere wegen der *ὄψις.* Diese aber ist eine *γνῶσις,* und wir erfreuen uns ihrer, weil sie uns zum Wissen verhilft. Daraus geht hervor, dass *πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσιν* (Z. 25 f.). *τὸ γὰρ ζῆν ἀγαπῶντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἀγαπῶσι· δι' οὐδὲν γὰρ ἕτερον αὐτὸ τιμῶσιν ἢ διὰ τὴν αἴσθησιν καὶ μάλιστα διὰ τὴν ὄψιν· ταύτην γὰρ τὴν δύναμιν ὑπερβαλλόντως φαίνονται φιλοῦντες· αὕτη γὰρ πρὸς τὰς ἄλλας αἰσθήσεις ὥσπερ ἐπιστήμη τις ἀτεχνῶς ἐστιν.*

In dem analogen Verhältnis zur *φρόνησις* erscheint ferner unmittelbar vor dieser Stelle die *ἀληθὴς δόξα* (44, 4 f.):

εἰ τοίνυν ἐστὶν ἀληθὴς δόξα φρονήσει ὅμοιον, εἴπερ αἱρετὸν τὸ δοξάζειν ἀληθῶς [διὰ?] ταύτην καὶ κατὰ τοσοῦτον καθόσον ὅμοιον τῇ φρονήσει διὰ τὴν ἀλήθειαν, εἰ μᾶλλον τοῦτο τῷ φρονεῖν ὑπάρχει, μᾶλλον αἱρετὸν τὸ φρονεῖν ἔσται τοῦ δοξάζειν ἀληθῶς.

Hier finden wir also zunächst als das wahre Gut des Menschen dasselbe, was im Philebus als solches bezeichnet wird (11 B): *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν . . . καὶ τὰ τούτων ξυγγενῆ δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς*, und zwar hier wie dort unter Einbeziehung der *ἀληθὴς δόξα.* Es liegt somit nahe, zu vermuten, dass die im Eingange des platonischen Dialogs bezeichnete Alternative zu einem Teil im Hinblick auf die Hedoniker, zum andern in Rücksicht auf den Verfasser des Protrepticus formuliert ist.

Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen beiden Stellen besteht allerdings insofern, als einerseits im Philebus unter den Arten der Erkenntnis die *αἴσθησις* und speciell die *ὄψις* nicht mit genannt wird, andererseits aber in dem, was bei JAMBLICHOS zu lesen ist, das bei PLATON mitgenannte *μεμνῆσθαι* nicht erwähnt wird. Dass indes, was zunächst den letzteren Umstand betrifft, im aristotelischen Protrepticus (den JAMBLICHOS jedenfalls nicht wörtlich ausgeschrieben hat), auch ausdrücklich von der *μνήμη* in diesem Zusammenhange die Rede war, lässt sich aus einer anderweitigen Quelle nachweisen. BYWATER und DIELS machen aufmerksam „auf die auffälligen und engen Beziehungen der bei JAMBLICH vorliegenden Exzerpte zum Buch A der Metaphysik[1])“. Es ist ferner höchst wahrscheinlich, dass in dieses einige Partien

[1]) S. DIELS a. a. O. S. 491 Anm. 23.

aus früheren Schriften des ARISTOTELES übergegangen sind. Sie kennzeichnen sich in dem jetzt vorliegenden Zusammenhange des Ganzen durch ihren populären Stil und, soweit sie nicht überarbeitet wurden, durch die Vermeidung des Hiatus [1]). Gleich im Anfange nun jenes Buches stossen wir auf eine Erörterung, für welche diese beiden formalen Kennzeichen zutreffen, und die auch inhaltlich an das erinnert, was wir soeben bei JAMBLICHOS betreffs des Verhältnisses der *αἴσθησις* und *ὄψις* zur Erkenntnis lasen: dass der Mensch von Natur nach Wissen strebt, ergebe sich schon aus der *τῶν αἰθήσεων ἀγάπησις . . καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων . . αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων κτλ* (Met. 980 a 22 f.). Im Anschluss hieran kommt nun sofort (27 f.) die *μνήμη* zur eingehenden Würdigung: „Unter den *ζῷα* sind diejenigen, welche die Fähigkeit haben, aus der *αἴσθησις μνήμη* zu bilden, *διὰ τοῦτο φρονιμώτερα καὶ μαθηματικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν . . . γίνεται δ'* (28 f.) *ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις κτλ.* Hiernach ist anzunehmen, dass an der von JAMBLICHOS benutzten Stelle des Protrepticus neben der *αἴσθησις* und *δόξα* auch der *μνήμη* Erwähnung gethan war.

Als wirkliche Differenz zwischen der Angabe der Erkenntnisarten, wie sie einerseits im Inhalte von Phil. 11 B, andererseits in dem betr. Abschnitte des Protrepticus vorliegt, bleibt nach alledem nur der Umstand übrig, dass bei ARISTOTELES noch die *αἴσθησις* bezw. *ὄψις* mit aufgeführt war, welche bei PLATON nicht erwähnt wird. Als ein erheblicher Grund gegen die Ansicht, dass PLATON das Thema seines Philebus zu einem Teile im Hinblick auf den Protrepticus aufstellte, kann dies jedoch nicht gelten. Denn für den hier in Betracht kommenden Zweck hatte PLATON auch bei jenem Hinblick keine Veranlassung, der *αἴσθησις* auch seinerseits besonders zu gedenken. Und zwar hauptsächlich deswegen, weil auch für ARISTOTELES an der bezeichneten Stelle die sinnliche Wahrnehmung nicht als Erkenntnis im eigentlichen Sinne gilt [2]). Sie wird nur als Vorstufe dazu aufgeführt, als Analogon der Erkenntnis auf einer unterhalb dieser gelegenen Bethätigung des Lebens und insofern nur als Beweismittel dafür, dass das Streben nach Erkenntnis bereits von unten auf im Reiche

[1]) Vergl. BLASS im Rhein. Mus. XXX. S. 492 f.

[2]) Vergl. AR. Met. I, 981 b 9 f. *ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδε μίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν κτλ.*

der ζῷα als natürliche Tendenz vorhanden ist. Dieser letztere Gedanke war für PLATON bei der Aufstellung und Formulierung seines Themas zunächst nicht von Belang.

Die Hedoniker erblickten das höchste Gut in der Lust, der aristotelische Protrepticus setzte es nicht weniger ausschliesslich in die Erkenntnisthätigkeit. Der platonische Philebus will bekanntlich über beide Einseitigkeiten hinausführen. Er begründet die Einsicht: Um das Ideal des Lebens zu finden, komme es darauf an, die rechte „Mischung“ der verschiedenen Arten einerseits der Lüste, andererseits der Erkenntnisstufen zu bestimmen. Die Entscheidung betreffs der zu Anfang des Dialogs gestellten Frage geht angesichts dessen schliesslich dahin, dass keiner der beiden Gegensätze, weder die Lust noch die Erkenntnis, an und für sich den ersten Platz einnehmen dürfe; wohl aber habe, unter dem erwähnten Vorbehalt, die Erkenntnis weitaus den Vorrang vor der Lust zu beanspruchen (Phil. p. 67).

Der Protrepticus des ARISTOTELES kann, in Erwägung dieses Sachverhalts, recht wohl geradezu als das unmittelbare Motiv zu der Abfassung des Philebus betrachtet werden: er veranlasste PLATON zu dem Unternehmen, seine eigene, die beiden bezeichneten Extreme von einem höheren Standpunkt überwindende Ansicht vom höchsten Gut oder genauer: vom Lebensideal auf der Grundlage der Ideenlehre ausführlich zur Darstellung zu bringen.

Ein noch bestimmteres Gesicht bekommt der hier behauptete Sachverhalt, wenn wir darauf reflektieren, dass ARISTOTELES bekanntermassen in seinen Jugendschriften auch da, wo er schliesslich von PLATON abweicht, zunächst doch an bestimmte Ausführungen innerhalb der bereits vorliegenden platonischen Dialoge anknüpft, und weiter beachten, dass eine Erörterung, auf welche der Verfasser des Protrepticus sich betreffs seiner Ansi ht vom Werte der Erkenntnis berufen konnte, thatsächlich bei PLATON vorliegt. Ich meine die im neunten Buche der Schrift vom Staate vom siebenten Kapitel an gegebene Ausführung.

Um die ethische Rangordnung zwischen den Charakteren des oligarchischen, des demokratischen und tyrannischen Herrschers zu ermitteln, werden dort die verschiedenen Arten von Lust untersucht, die sich aus jedem der drei Seelenvermögen (dem *ἐπιθυμητικόν, θυμός* und dem *λογιστικόν*) ergeben, je nachdem die Lebensführung unter je eines derselben ausschliesslich gestellt wird. Es

soll (mit anderen Worten) bestimmt werden, welches der drei Vermögen in seiner praktischen Wirkung auf das Leben als das oberste Gut anzusehen ist. Im Lichte dieses Gesichtspunktes erscheint dann allerdings auch für PLATON an der bezeichneten Stelle das Denken als das eigentliche und höchste Gut, und ARISTOTELES konnte ganz im Sinne seines Lehrers sich auszusprechen meinen, wenn er im Protrepticus diesen Satz zu noch ausdrücklicherer und weiter ausgeführter Erörterung brachte. Demgegenüber zeigt ihm nun PLATON durch den Philebus, dass er thatsächlich über jenen Gegentand noch mehr und Tieferes zu sagen hatte, als dasjenige, wozu ihm jene Stelle in der Republik Veranlassung bot. Der Inhalt des späteren Dialogs widerspricht jener früheren Erörterung keineswegs, aber er führt über sie hinaus.

2. Aber auch abgesehen von dem Eingange des Philebus fehlt es in dem weiteren Inhalte des Dialogs nicht an Anhaltspunkten, die die Vermutung einer Beziehung auf den des Protrepticus nahelegen.

In der bereits erwähnten Untersuchung hat DIELS[1]) in einem bei STOBÄUS überlieferten Briefe des JAMBLICHOS[2]) gleichfalls eine Reminiscenz an die aristotelische Schrift aufgefunden. Die Dialektik wird daselbst als ein „Geschenk der Götter" bezeichnet: *τὸ δὴ τῶν θεῶν δῶρον οὐδένα τρόπον δεῖ προΐεσθαι.* DIELS bezeichnet als Quelle des Ausdrucks den platonischen Timäus 47 B, „wo aber nicht die Dialektik, sondern die Philosophie das grösste Geschenk der Götter genannt wird," und er hält es für wahrscheinlich, dass von dorther ARISTOTELES ihn in den Protrepticus aufgenommen hatte, „und zwar in demselben Zusammenhange, der auch in der Metaphysik von demselben Ausgangspunkte aus ausführlich entwickelt ist (A 2, 982 b 28 ff.)." JAMBLICHOS habe nur für die Zwecke seiner Darstellung das, was von der Philosophie im allgemeinen gelten sollte, auf die Dialektik beschränkt.

Es kommen jedoch für die Behandlung dieses Punktes noch zwei anderweitige Instanzen zur Geltung. Zunächst findet sich in einem andern Briefe des JAMBLICHOS, der dem eben genannten bei STOBÄUS unmittelbar vorausgeht (II. 2, 5; II. 18, 11 f. WACHSM.) eine Erörterung über die Dialektik als „Göttergeschenk", die dem

[1]) Archiv f. Gesch. d. Phil. I, S. 489 f.

[2]) STOB. Ecl. II, 2, 6; II, 19 WACHSM.

gleichen Orte entnommen zu sein scheint, wie die eben besprochene und sich für den hier gebrauchten Ausdruck, der, nach DIELS (S. 490), „ganz unvermittelt wie ein geflügeltes Wort hineinfällt“, als die vorausgehende Begründung und Vermittelung darstellt:

> *Θεὸς ἦν τις ὡς ἀληθῶς ὁ καταδείξας τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταπέμψας τοῖς ἀνθρώποις· ὡς μὲν λέγουσί τινες, ὁ λόγιος Ἑρμῆς, . . .* nach andern die Muse Kalliope . . .; vielleicht aber *ὁ ἐν Δελφοῖς θεός*, der, nach HERAKLIT [1]) *οὔτε λέγων οὔτε κρύπτων . . ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν, ἀφ' ἧς ἀμφιβολία τε καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν καὶ διττὸν πᾶν ἀνερευνηθὲν φῶς ἐπιστήμης ἀνῆψεν.* Dies wusste z. B. THEMISTOKLES und erriet infolgedessen die Bedeutung des *ξυλινὸν τεῖχος* im Orakelspruch, wodurch er der Retter der Hellenen wurde. *Ἀδελφὰ δὲ τούτων καὶ ὁ ἐν Βραγχίδαις θεὸς ἐκφαίνει τῆς διαλεκτικῆς ἔργα, περιφανῆ τὴν ἐπαγωγὴν παραδηλῶν ὅταν λέγη „οὔτ' ἂν ὠκυπετὴς ἰὸς οὔτε λύρη οὔτε νηῦς οὔτ' ἄλλο οὐδὲν ἄνευ ἐπιστημονικῆς χρήσιος γένοιτ' ἄν κοτε ὠφέλιμον.“*

JAMBLICHOS hat aller Wahrscheinlichkeit nach seine aristotelische Quelle nicht in ihrer ursprünglichsten Gestalt vor sich gehabt; er verdankt seine Excerpte daraus einem Neupythagoreer [2]). Wir können nun nicht bestimmen, in wieweit ihm die hier benutzte Stelle bereits überarbeitet vorlag. Dass jedoch darin doch nicht bloss von der Philosophie im allgemeinen, sondern speziell von der Dialektik die Rede war, darauf deutet erstens die am Schlusse heraustretende Beziehung auf das induktive Verfahren (*ἐπαγωγή*) und ausserdem der Hinweis auf die zur specifisch dialektischen *ἐρεύνησις* auffordernden dunkeln Orakelsprüche des delphischen Gottes.

Man kann nun aber weiter, wenn man von der Betrachtung des Philebus herkommt, an dem vorgeführten Fragment nicht vorübergehn, ohne durch die Eigentümlichkeit seines Inhalts an die gedrängtere Ausführung in p. 16 C des platonischen Dialogs erinnert zu werden, die am Schlusse sich ausdrücklich als Darstellung des dialektischen Verfahrens hinstellt (17 A: *οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους*). Bemerkenswert im Hinblick auf die JAMBLICHOS-Stelle sind vor allem die Worte (16 C):

---

[1]) Fragm. 11 BYW.

[2]) HIRZEL in Hermes a. a. O. S. 94.

Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί.

Sie veranlassen wegen der vorangehenden Beziehung auf die Dialektik unmittelbar zu der Frage, ob man die aristotelische Ausführung bei JAMBLICHOS für eine ins Breite gezogene Wiedergabe dieser platonischen Äusserung, oder die letztere als eine Anspielung auf jene halten soll. Von Göttern als Urhebern der Dialektik ist in beiden die Rede, und dem *ἐκ θεῶν εἰς ἀνθρώπους ἐρρίφη* bei PLATON entspricht auf der anderen Seite das *καταπέμψας τοῖς ἀνθρώποις.* Eine nähere Betrachtung spricht nun zu Gunsten der Ansicht, dass wir hier bei PLATON eine Hindeutung auf eine Ausführung des ARISTOTELES im Protrepticus (und ausserdem, wie sich zeigen wird, in einer anderweitigen Jugendschrift) vor uns haben.

a) Die Äusserung, wie sie im Dialog hervortritt, unterbricht zwar nicht den Zusammenhang, führt sich aber in etwas gesuchter oder gezwungener Weise in ihn ein. PLATON erörtert, es gebe einen bestimmten Weg der Untersuchung (eben den dialektischen), vermittelst dessen alles, was jemals *τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη*, ans Licht gekommen sei. Er bestehe darin, einen Allgemeinbegriff in eine ganze Anzahl seiner Arten und Unterarten zu teilen u. s. w. In diese rein technisch-sachliche Erörterung schiebt sich der mythische Anklang in unserer Stelle formell wie inhaltlich in ziemlich abrupter Art hinein. Er erscheint aber dessenungeachtet sofort psychologisch sehr wohl motiviert, sobald man darauf reflektiert, dass hier dem Verfasser die Erinnerung an jene aristotelische Ausführung unterläuft, die er dann für die Ausgestaltung des Inhalts seiner eigenen Erörterung unmittelbar wirksam werden lässt.

b) Schon BADHAM in seiner Ausgabe des Philebus (Lond. 1878) hat zu der Stelle bemerkt, dass hier eigentlich kein Wort an seinem richtigen Platze steht: „*εἰς ἀνθρώπους* gehört nicht zu *δόσις*, sondern zu *ἐρρίφη*; *ὥς γε καταφαίνεται ἐμοὶ* sollte heissen: *ὥς ἔμοιγε καταφαίνεται*[1]); . . *θεῶν δόσις ἐκ θεῶν ἐρρίφη* ist ebenfalls ganz unerträglich; ausserdem: wenn die Gabe vom Himmel herabgeworfen würde, so konnte sie nicht *διά τινος Προμηθέως* gesandt werden." Ich glaube nun diese eigentümliche Gewundenheit der Diktion dem Umstande zuschreiben zu dürfen, dass PLATON hier zu Lesern

[1]) Vergl. Parm. 142 A: *οὔκουν ἔμοιγε δοκεῖ.*

spricht, denen eine bestimmte Stelle bei ARISTOTELES gegenwärtig war, und dass er deren Wendungen und Ausdrücke mit seinen eigenen in stilistisch etwas nachlässiger Weise verwebt. Die Anfangsworte: *θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις* haben wir demzufolge uns wohl, nach moderner Interpunktion, als in Anführungszeichen stehend zu denken, wodurch dann das nochmalige *ἐκ θεῶν* seine anscheinende „Unerträglichkeit" verliert; die ungewohnte Wortstellung *ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί* ferner scheint absichtlich gewählt zu sein, um das *ἐμοί* besonders zu betonen und dadurch dem Ganzen von selbst den Anstrich des Gegensatzes zu der Ansicht eines andern zu verleihen: „wie es mir scheint", sagt PLATON, „ist jene Gabe durch irgend einen Prometheus von den Göttern herabgesandt worden", — nicht aber, wie (nach JAMBLICHOS zu schliessen) ARISTOTELES ausgeführt hatte, durch diesen oder jenen Gott selbst (direkt) herabgebracht worden. Wir dürfen hierin eine nicht ohne leise Ironie (wie sie bei PLATON häufig auftritt) vorgenommene Korrektur jener aristotelischen Äusserung erkennen. Als Erfinder der Dialektik gilt dem PLATON das Haupt der Eleaten, PARMENIDES, (vergl. den gleichnamigen Dialog), und im Hinblick auf diesen kann er nicht umhin, an dieser Stelle der Überschwenglichkeit, womit der junge ARISTOTELES die Dialektik als ein unmittelbares Göttergeschenk feierte, eine Art Dämpfer aufzusetzen mit der hingeworfenen Bemerkung, dass die Götter sich zur Herabbringung dieser Gabe einer Mittelperson, eines Prometheus, bedient haben[1].

[1]) Anhangsweise mag hierzu noch eine Bemerkung zu der von DIELS hervorgehobenen Stelle im Timäus, p. 47 B (s. o. S. 167): *φιλοσοφίας γένος . . . τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν* Platz finden. Die ganze Partie von 46 A an bietet zu der von JAMBLICHOS (Protrept Kap. 7, S. 43 f. ed. Pist.) eine Parallele in zweifacher Hinsicht: 1. Die *ὄψις* wird als eine Vorstufe zur eigentlichen Erkenntnis angesehen; 2. Die Philosophie wird als ein Göttergeschenk bezeichnet. No. 1 hat jedoch im Timäus einen andern Sinn als bei JAMBLICHOS bezw. ARISTOTELES. Dort heisst es, die *ὄψις* sei uns gegeben als Vorübung für die höhere Erkenntnis; hier war gesagt, an der Liebe zur *ὄψις* zeige sich bei den Menschen das Angeborensein der Liebe zur Erkenntnis überhaupt; No. 2 ferner erscheint bei JAMBLICHOS-ARISTOTELES dahin abgeändert, dass hier als das Göttergeschenk nicht die Philosophie im allgemeinen, sondern im speziellen (d. h. als Dialektik) hingestellt war. Der hieraus mit Beziehung auf den Philebus sich ergebende volle Sachverhalt scheint mir der zu sein, dass ARISTOTELES jene Partie des Timäus zur Veranlassung seiner in der angegebenen Weise modifizierten Ausführung im Protrepticus nahm, dass aber diese letztere dann für PLATON wieder die Veranlassung bot, sich im Philebus in der oben dargestellten Weise auf sie zu beziehen. Zu der Frage von der Zeitfolge der platonischen Dialoge hätten wir hierdurch zugleich einen Fingerzeig dafür, dass der Timäus dem Philebus voraufging.

Durch die Beziehung der Philebusstelle auf eine aristotelische Schrift wird uns sonach die Form derselben verständlich. Durch eine anderweitige derartige Beziehung geschieht dies nun weiter auch hinsichtlich des Sinnes, nämlich betreffs der letzten Worte: *ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί.* Welches glänzende Feuer nämlich mit der Gabe der Dialektik verbunden war, konnte demjenigen nicht verborgen sein, der eine andere der aristotelischen Erstlingsschriften, nämlich die *Περὶ φιλοσοφίας*, kannte[1]. Der Inhalt einer Stelle daraus ist durch den Kommentar des Johannes Philoponos zu der Isagoge des Nikomachos von Gerasa erhalten, worin wir lesen:

> *Σοφία μὲν οὖν ἐκλήθη, οἱονεὶ σάφειά τις οὖσα, ὡς σαφηνίζουσα πάντα. Τοῦτο δὲ τὸ σαφὲς εἴρηται οἱονεὶ φαές τι ὂν παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς, διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν τὰ κεκρυμμένα. Ἐπεὶ τοίνυν τὰ νοητὰ καὶ θεῖα, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης φησίν, εἰ καὶ φανότατά ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν, ἡμῖν διὰ τὴν ἐπικειμένην τοῦ σώματος ἀχλὺν σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά, τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην σοφίαν εἰκότως ὠνόμασαν.*

Das *φανότατον πῦρ* bei PLATON erscheint hiernach als eine Anspielung auf diejenige geistige Thätigkeit, der nach ARISTOTELES die ursprünglichsten *φανότατα*, d. h. die *νοητά*, angehören, also auf die Philosophie *(σοφία)*. Dass PLATON dabei für den Begriff des Lichtes, wie er der von ARISTOTELES gegebenen Etymologie *(σοφία = σάφεια,* weil *εἰς φῶς ἄγουσα)* zu Grunde liegt, den des Feuers setzt, motiviert sich durch die unmittelbar vorhergehende Einführung der Figur des Prometheus.

3. Wenn nach alledem, namentlich auch in Anbetracht dessen, was vorher über die Eingangspartie des Philebus sich ergeben hat, der platonische Dialog für jünger als der aristotelische Protrepticus gehalten werden darf, so wird man auch bei einigen anderweitigen Stellen desselben, deren Inhalt sich als eine Parallele zu bestimmten frühzeitigen aristotelischen Äusserungen darstellt, Grund haben, jene als Bezugnahmen auf diese zu fassen.

a) In dieser Hinsicht kommen zunächst die Worte in 16 C in Betracht: *πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη πώποτε, διὰ ταύτης [τῆς ὁδοῦ,* d. h. durch die Dialektik*] γέγονε,* an die sich die eben behandelten: *θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις κτλ* unmittelbar anreihen. Sie haben in dem bei JAMBLICHOS aus ARISTOTELES überlieferten Bestande ihr Seitenstück im folgenden:

[1]) Zum folgenden vergl. BYWATER im Journ. of Philol. VII, 65 f.

Τὸ δὴ θεῶν δῶρον οὐδένα τρόπον δεῖ προΐεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐν μελέταις καὶ ἐμπειρίαις καὶ τέχναις αὐτὸ κρατύνειν ἄξιον . . . ἐν δὲ ταῖς εὑρέσεσι τῶν τεχνῶν τὰς πρώτας ἀρχὰς αὐτῶν ἀνεύρισκον (JAMBL. bei STOB. Anthol. II, 19, 16 f. WACHSM.).

b) Phil. 15 D ferner wird eine Ansicht über das dialektische Grundverhältnis (des *ἕν* und der *πολλά*) vorgetragen, die durch den Zusatz: *ὡς ἐμοὶ φαίνεται* ebenfalls den Anschein auf eine anderweitig schon geäusserte Meinung bekommt, zu der sie sich abweichend oder berichtigend verhalten soll:

καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε, οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατον καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.

In der aristotelischen Partie bei JAMBLICHOS (a. a. O. II, 19, 12 f.) lesen wir:

πάντες ἄνθρωποι χρῶνται τῷ διαλέγεσθαι, ἔμφυτον ἐκ νεῶν ἔχοντες τήνδε τὴν δύναμιν καὶ μέχρι τινός, οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἧττον αὐτῆς μετέχοντες.

Gegenüber den empirischen Einschränkungen, unter denen hier ARISTOTELES mit seinem *μέχρι τινός* und *μᾶλλον-ἧττον* den Besitz der dialektischen Fähigkeit als etwas allgemein Menschliches gelten lässt, behauptet PLATON das Vorhandensein jener Fähigkeit als eines *ἀθάνατον καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.*

c) Auf die vorhin betrachteten Worte in 16 C: *Θεῶν μὲν . . . φανοτάτῳ τινὶ πυρί* folgt unmittelbar die Angabe, dass die Methode der Dialektik von den Altvordern, die „besser waren als wir und den Göttern näher wohnten", überliefert worden sei. Auch hierin tritt der Anschein einer ironisch gefärbten Hindeutung auf eine aristotelische Ansicht heraus. Bei Arist. d. cael. I, 3, 270 b 5 f. (vergl. Meteor. I, 3, 339 b 19 f.) lesen wir jetzt, dass die Götter nach Ansicht der Alten den obersten Ort im Weltall bewohnen, sowie, dass der Name des Himmelsgebäudes *(αἰθήρ)*, den es von seiner stetigen Bewegung *(ἀεὶ θεῖν)* erhalten habe, von den Alten bis zur Gegenwart überliefert sei: *παρὰ τῶν ἀρχαίων παραδεδόσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου.* Verwandtes steht in Met. XII, 8, 1074 b 1 f.: *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων . . ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι κτλ.*; ebend. 12: *καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.* Diese Ausführungen stammen, wie BLASS[1])

[1]) a. a. O. Bd. 30, S. 501.

nachweist, ursprünglich aus der Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* und mögen sonach dem Verfasser des Philebus bekannt gewesen sein. Im Hinblick auf sie lesen sich nun die Worte Phil. 16 C: *καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες ταύτην φήμην παρέδοσαν* ungefähr wie eine Art von feiner Persiflage.

d) Weniger Gewicht lege ich auf zwei weitere Parallelen, die in p. 48 unseres Dialogs zu dem Inhalte des Protrepticus hervortreten.

48 C sagt PLATON bei Gelegenheit der Besprechung des *γελοῖον*, es entspringe aus einer Beschaffenheit, die der von dem delphischen Spruche geforderten entgegengesetzt sei: *τοὐναντίον πάθος ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων (γνῶθι σεαυτόν).* Auf den delphischen Spruch hatte, und zwar mittels derselben Bezeichnung, auch ARISTOTELES in einem seiner Dialoge hingewiesen laut Plutarch adv. Col. 20: *καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει τὸ γνῶθι σαυτόν, ὃ δὴ καὶ Σωκράτει ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἴρηκε.* Hierdurch erweist sich das, was JAMBLICHOS bei STOBÄUS a. a. O. II, 2, 5 (18 WACHSM.) berichtet, als eine Reminiscenz aus dem Protrepticus[1]): *αὐτὴν δὲ τὴν γνῶσιν τοῦ λόγου, καθ' ἣν ἀφέμενος τῶν ἄλλων τὴν περὶ αὐτοῦ ἐπιστήμην κατεστήσατο [Σωκράτης] σεμνοτάτην οὖσαν καὶ τιμιωτάτην, ὡς μαρτυρεῖ καὶ τὸ ἐν Πυθοῖ γράμμα κτλ.* PLATON könnte hiernach zu der Stelle des Philebus die vorausliegende aristotelische vor Augen gehabt haben. Doch war der betreffende Spruch ohnehin bekannt genug, und PLATON zitiert das delphische *γράμμα*, jedenfalls schon lange vor der Abfassung sowohl des Philebus wie des Protrepticus, bereits im Charmides (164 D) und im Phädrus (229 E).

Bei Gelegenheit desselben Themas findet sich Phil. 48 D f. eine Einteilung der menschlichen Güter in drei Klassen, die mit der von ARISTOTELES in der Ethik und anderwärts viel gebrauchten übereinstimmt: Güter 1) der Umgebung, 2) des Leibes, 3) der Seele *(χρήματα — ὅσα κατὰ τὸ σῶμα — ἀρετή).* Dass diese Einteilung sich bereits im Protrepticus vorfand, ersieht man aus JAMBLICHOS Protr. Kap. 5 (S. 24, 23 f. Pist.): *ἀγαθὰ τὰ μέν ἐστι κατὰ σῶμα . . τὰ δὲ ἐν τοῖς ἐκτὸς ὥσπερ εὐγένειαι καὶ δυνάμεις καὶ τιμαί . . τὰ δὲ περὶ ψυχὴν ὡς τὸ σώφρονά τε εἶναι καὶ δίκαιον κτλ.* Vergl. auch bei STOB. Ecl. II, 123, 21 f., *Τὴν εἴσοδον ἡ ἀρετὴ λαβοῦσα . . ἀπὸ*

---

[1]) S. DIELS a. a. O. S. 491.

τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέψασα καὶ θεασαμένη; ebendas. 124, 19: *τὰ τρία γένη τῶν ἀγαθῶν*. PLATON erwähnt sie mit Zustimmung auch in den Gesetzen III, 697 B. V, 743 E. Doch liegt hier die Sache ähnlich, wie in dem vorigen Falle. Bereits im Gorgias (451 E) wird der Inhalt eines Skolions angeführt, dass jene Dreiteilung der Güter zum Ausdruck bringt. In derselben Weise, d. h. ohne dass der logische Gesichtspunkt der Einteilung besonders betont wird, erscheint sie im Staat IX, 591 B und Ges. V, 728 f.[1]).

---

4. Unter der Wirkung der Erkenntnis, dass der Philebus mit Beziehung auf ARISTOTELES geschrieben ist, erhält nun der spezifisch metaphysische Abschnitt dieses Dialogs (p. 16 C — 31 B), der das Verhältnis des *ἄπειρον, πέρας* und der dem göttlichen *νοῦς* unmittelbar verwandten *αἰτία* betrifft, eine analoge Beleuchtung, wie der zweite Teil des Parmenides. Er knüpft an (15 B) an die ausdrückliche Wiederaufnahme des dort behandelten Problems und versucht eine Lösung desselben durch Heranziehung und Weiterbildung der beiden pythagoreischen Grundbegriffe (*ἄπειρον* und *πέρας*), die auch im Parmenides innerhalb der dialektischen Erörterungen gelegentlich[2]) bereits hervorgetreten sind. Das Problem selbst erhält aber jetzt eine bestimmtere Fassung, und zwar in Rücksicht auf denjenigen Grundbegriff, der für das metaphysische Denken gerade des ARISTOTELES die Hauptveranlassung abgab, sich mit der Ideenlehre auseinanderzusetzen, den Begriff der Ursächlichkeit. Diese neue Fassung oder Umbildung des im Parmenides (sowie in der Rekapitulation Phil. 15 B) gestellten Themas liegt in der Frage, wie die einheitliche Idee als solche zugleich Ursache der in der Welt der Dinge gegebenen Vielheitlichkeit sein könne. Wie nun die Beantwortung dieser Frage in der bezeichneten Partie des Philebus durchgeführt wird, habe ich an anderer Stelle[3]) gezeigt und begnüge mich, die daraus sich ergebende Antwort hier vorzuführen: „die Idee wirkt die Erscheinung (das Gegebene), indem oder sofern sie das transcendente Vorbild

---

[1]) Vergl. auch LAERT. DIOG. III, 80. ZELLER IIa 4. A. S. 951 Anm. 1. Als aristotelisch giebt die Einteilung HIPPOL. Philosophum. 20 (Doxogr. Graec. ed. DIELS S. 570, 25 f.).

[2]) 158 D; vergl. o. S. 17 Anm.

[3]) Untersuchungen z. Phil. d. Gr. 2. A. S. 66 ff.

für die derselben immanente Proportionalität der „Mischung“ *(σύμμιξις)* von *ἄπειρον* und *πέρας* ist.“ In Erläuterung dessen ist bereits ebend.[1]) darauf hingewiesen, dass hiernach das Verhältnis von Idee und Erscheinung unter Vermittelung des *πέρας* nicht eigentlich das von Ursache und Wirkung, sondern vielmehr das von Bedingung und Bedingten darstellt. „Das Wirkende liegt mehr in dem *πέρας* als in der Idee, und die letztere erscheint mehr als causa formalis im Sinne des ARISTOTELES, oder als Bedingendes im Sinne SPINOZAS, denn als eigentliche causa efficiens. Das Sinnending, indem es die seiner Idee entsprechende Proportion aus dem *ἄπειρον* und *πέρας* ist und in dieser Hinsicht als von der Idee erwirkt angesehen wird, hat an der letzteren in demselben Sinne seine „Ursache“, wie etwa nach SPINOZAS Anschauung die „Natur“ des Dreiecks die Ursache davon ist, dass seine Winkel zwei Rechte betragen u. dergl.[2]).

Es liegt in dieser Wendung des Gedankens nichts Geringeres vor als eine Neugestaltung des Ideenbegriffs, zu der PLATON sich gedrängt fühlt unter dem Eindrucke des aristotelischen Bedenkens, dass die Idee in der bisherigen Auffassung sich als unzulänglich erweise, die erfahrungsmässige Eigentümlichkeit und sozusagen Struktur der sinnlichen Dinge und Verhältnisse zu erklären[3]). Um über diese Schwierigkeit hinauszukommen, wollte ARISTOTELES die Idee als „Form“, d. h. als den in der Materie selbst wirksamen Bildungstrieb bestimmt wissen, sie also aus einer transcendenten zu einer immanenten Potenz machen. PLATON seinerseits versucht demgegenüber die Ursächlichkeit im Wesen der Idee deutlicher zur Geltung zu bringen, ohne ihre Transcendenz aufzugeben. Zu diesem Zwecke dient ihm das von den Pythagoreern überkommene begriffliche Verhältnis der Prinzipien des *ἄπειρον* und *πέρας*. Um der Idee als *αἰτία* eine Wirkung in den Dingen selbst (also eine Art von Immanenz) beizulegen, ohne sie doch als solche

[1]) S. 73 f.

[2]) Vergl. auch PEIPERS, Ontol. Plat. S. 586 ff. Die Idee als *φύσις* bei PLATON s. Rep. VI, 501 B. Phaedr. 254 B. Polit. 308 D. Parm. 239 E. Phil. 44 E. u. a. Vgl. ALFR. BENN im Arch. f. Gesch. d. Phil. IX, S. 24 f.

[3]) Vergl. Arist. Met. I, 9, 991 a 9: *πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη ἢ τοῖς ἀιδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστιν αἴτια αὐτοῖς*, eine Stelle aus derjenigen Partie des Werkes, die (nach BLASS, Rhein. Mus. 30, S. 492 f.) in der Hauptsache ursprünglich in der Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* stand.

in die Dinge selbst eingehen zu lassen, bedient er sich des gleichsam als immanenter Vertreter der Idee im ἄπειρον (der Materie) wirkenden πέρας (der Mass und Zahlenverhältnisse). Wie in seiner Erkenntnislehre die mathematische Erkenntnis zwischen der der Ideen und der sinnlichen Wahrnehmung in der Mitte steht, dabei aber der ersteren unmittelbar verwandt ist, so steht auch das Objekt dieser Erkenntnis, das πέρας, in der Mitte zwischen der Idee als αἰτία und dem als Material für die Sinnendinge dienenden ἄπειρον, ist aber seinem Wesen nach jener näher verwandt als diesem. Auf die aristotelische Frage, wie die Idee eine Vielheit von sinnlichen Dingen und Verhältnissen bedingen könne, ohne ihre Einheitlichkeit preiszugeben, antwortete der Parmenides, kurz gesagt, dadurch, dass er zu zeigen sucht, nicht die Idee sei den Dingen, sondern diese seien den Ideen immanent. An Stelle der rein dialektischen Begründung dieser Ansicht, wie sie der Parmenides gegeben hatte, giebt PLATON im Philebus ein den Interessen der Naturphilosophie näherliegendes Verfahren: den Anschein einer unmittelbaren Immanenz der sinnlichen Dinge und ihrer Verhältnisse in den Ideen lässt er jetzt zurücktreten und setzt an dessen Stelle die Bedingtheit dieser Dinge und Verhältnisse durch das der Idee unmittelbar verwandte und ihren Inhalt auf die Dinge gleichsam herableitende, im ἄπειρον wirkende πέρας.

Über Glaube und Gewissheit.

Von

Julius Bergmann.

Die Theologie versichert von jeher, dass es noch eine andere Art der Gewissheit gebe als diejenige, die einem Glauben zukommen muss, damit er auf den Namen einer Erkenntnis, eines Wissens Anspruch habe. Hervorragende Philosophen haben, auch noch als längst die Philosophie sich von ihr unabhängig gemacht hatte, nicht nur ihr hierin beigestimmt, sondern auch, da sie zu der Ansicht gelangt waren, dass das menschliche Erkenntnisvermögen die das Übersinnliche betreffenden Fragen nicht zu beantworten im stande sei, oder gar, dass es in der Beschäftigung mit ihnen durch die Regeln, die es sich selbst gebe, notwendig irre

geführt werde, von der Philosophie verlangt, dass sie — zwar nicht den theologischen Glauben, im Besitze einer göttlichen Offenbarung zu sein, aber doch einen solchen, dessen Gewissheit ebenfalls verschieden von derjenigen der Erkenntnis sei, in ihre Grundlage einfüge. In der Theologie sind dann bis auf die neueste Zeit vielfach Bestrebungen hervorgetreten, den christlichen Glauben, statt sich für seine Wahrheit auf die dem Erleuchteten unmittelbar gewisse Entstehung der Bibel durch göttliche Inspiration zu berufen, seinem wesentlichsten Inhalte nach daraus zu beweisen, dass ein Glaube von der Art desjenigen, durch den jene Philosophen das Wissen ergänzen wollten, ein nicht erst aus einer übernatürlichen Erleuchtung entspringender, sondern im Wesen des menschlichen Geistes angelegter und in dessen natürlicher Entwickelung hervortretender, Gewissheit besitzender Glaube, in ihm die bestimmtere und reichere Gestaltung finde, nach der er verlange, und, wie der Eindruck des Lebens und der Persönlichkeit Jesu und seiner Reden und Lehren auf das Gemüt bezeuge, nur in ihm finden könne. Noch aber hat meines Wissens kein Theologe und kein Philosoph in klarer und bestimmter Weise darüber Auskunft gegeben, worin jene Gewissheit, die dem Glauben im engeren Sinne des Wortes eigentümlich sein soll, bestehe, wie sie sich zu der Gewissheit der Erkenntnis nach Übereinstimmung und Unterschied verhalte, und wie uns etwas gewiss sein könne, dessen Wahrheit uns nicht in derselben Weise verbürgt ist, wie die Wahrheit dessen, was wir einsehen, da es doch scheint, dass von jedem Gedanken, der nicht Erkenntnis ist, zugegeben werden müsse, es verhalte sich möglicherweise anders, als in ihm gedacht werde. An Verhandlungen zwar über die Weise, auf die der angeblich wenn auch für den blossen Verstand ungewisse doch für den ganzen Geist gewisse Glaube in der Seele entstehe und sich behaupte, an Beweisführungen, die darauf hinauslaufen, den eine solche Gewissheit Leugnenden zu dem Zugeständnisse zu nötigen, dass ihm selbst einiges gewiss sei, was er, wenn er sich lediglich durch seinen Verstand bestimmen liesse, für zweifelhaft halten müsste, an Berufungen auf das Bedürfnis des Gemütes nach Gewissheit in Dingen, die dem Erkenntnisvermögen für immer verhüllt seien, an Appellationen an das Gewissen, das einen über die Vernunft hinausgehenden Glauben zu haben gebiete, fehlt es nicht, wohl aber, auch bei KANT, JACOBI, FICHTE, FRIES, SCHLEIERMACHER, an

einer Erörterung der Frage, wenigstens an einer mit wissenschaftlicher Sorgfalt und Gründlichkeit angestellten, ob denn überhaupt, und, wenn dies zu bejahen sein sollte, wie eine von derjenigen der Erkenntnis verschiedene Gewissheit, eine Gewissheit des blossen Glaubens, möglich sei. Aus dem Bedürfnisse nach einer bestimmten und begründeten Beantwortung dieser Frage ist die nachfolgende Untersuchung hervorgegangen. Der Weg, den sie einschlagen zu müssen geglaubt hat, ist der, dass sie zuerst den Begriff des Glaubens im weitesten Sinne des Wortes d. i. des Annehmens, Meinens, Dafür-haltens, und den der Gewissheit überhaupt klar mache, dann die Quellen derjenigen Gewissheit, die ein Erzeugnis der Verstandesthätigkeit ist, der einen Glauben zur Erkenntnis oder zum Wissen machenden, bestimme, und hierauf erst die Möglichkeit einer anderen Art der Gewissheit, einer im Gemütsleben sich bildenden, in Erwägung ziehe. Ihr Ergebnis — wenn auch hierüber eine Andeutung vorauszuschicken gestattet ist — ist insofern verneinend, als es keinen andern Richter darüber, ob etwas wahr oder unwahr und ob es gewiss oder ungewiss sei, anerkennt, als den Verstand (die Vernunft), bejahend aber insofern, als es erstens die Möglichkeit eines Gewissheit besitzenden Glaubens, der nicht eigentlich Erkenntnis, sondern nur eine Anticipation einer Erkenntnis ist, und zweitens einen Einfluss des Gemütes auf den Verstand, der ihm erst den Weg zur Erkenntnis öffne, zugesteht. So tritt sie für die alten Ansprüche der rationalistischen Philosophie ein gegen alle philosophischen und theologischen Richtungen, die der theoretischen Vernunft zumuten, Dogmen als gewiss gelten zu lassen, deren Wahrheit ihr nicht verbürgt ist.

I.

Das Glauben des Inhaltes eines Urteiles, das Dafür-halten, dass es so sei, wie in ihm gedacht wird, kommt niemals zu diesem Urteile erst hinzu, sondern das Urteil selbst ist dieses Glauben oder Dafür-halten. Denken, dass A B sei, heisst nichts anderes als der Ansicht sein oder meinen oder glauben (diese Wörter in dem Sinne genommen, in welchem sie einen Bewusstseinsvorgang, nicht in dem, in welchem sie einen Bestand in der Seele bezeichnen), dass A B sei.

Es ist der Einwand zu erwarten, Glauben heisse so viel wie

ein Urteil für wahr halten, jeder Glaube sei also ein Urteil, dessen Subjektsbegriff ein Urteil zum Gegenstande habe, und dessen Prädikat das Wahr-sein sei, mithin sei das Urteil, welches durch einen Satz A ist B ausgedrückt werde, noch nicht der Glaube, der durch denselben Satz ausgedrückt zu werden pflege, sondern dieser komme erst als ein Urteil über es zu ihm hinzu, und so sei zwar jeder Glaube ein Urteil, aber nicht jedes Urteil ein Glaube. Ich räume ein, dass das Glauben Für-wahr-halten eines Urteils ist. Aber auch jedes Urteil ist Für-wahr-halten eines Urteils, nämlich seiner selbst. Das Urteil A ist B hat mit dem in dem B-sein des A bestehenden Sachverhalte zugleich sein eigenes Wahr-sein zum Inhalte. Es gehört zum Wesen des Urteilsaktes, sich in dieser Weise auf sich selbst zu beziehen. Das Urteil allerdings, das den Begriff (die Vorstellung) eines Urteils A ist B zum Subjekte und das Wahr-sein zum Prädikate hat, ist ebensowenig wie dasjenige, das von einem Urteile A ist B das Unwahr-sein aussagt, mit dem Urteile A ist B identisch. Diese Urteile „Es ist wahr, dass A B sei" und „Es ist unwahr, dass A B sei" sind Erzeugnisse einer Betrachtung, die das vollendete Urteil A ist B zum Gegenstande hat, und kommen also zu ihm hinzu. Aber dem hinzukommenden Für-wahr-halten, statt dessen auch das Für-unwahr-halten hätte hinzukommen können, geht eine andere Weise des Für-wahr-haltens vorher, die zu dem für wahr gehaltenen Urteile notwendig gehört und lediglich darin besteht, dass der Urteilende sich seines Urteilens bewusst ist.

Es könnte weiter eingewandt werden, dass, wenn jedes Urteil mit dem Glauben dessen, was in ihm gedacht werde, identisch sei, das Für-unwahr-halten eines Urteils sich unter allen Umständen selbst widersprechen würde. Denn um ein Urteil A ist B für unwahr halten zu können, müsse man es denken, also, nach der Voraussetzung, glauben, dass A B sei; das Für-unwahr-halten dieses Urteils aber sei einerlei mit dem Glauben, dass A nicht B sei; wer also das Urteil A ist B für unwahr halte, glaube zugleich, dass A B sei und dass es nicht B sei. Um ein Urteil A ist B, erwidere ich, für unwahr halten zu können, muss ich es freilich denken, muss mithin, wenn Urteil und Glaube identisch sind, den Glauben, A sei B, denken. Aber das Urteil oder den Glauben, A sei B, denken, heisst nicht urteilen oder glauben, dass A B sei. Man kann dieses Urteil oder diesen Glauben zum Gegenstande

einer Vorstellung und diese Vorstellung zum Subjekt eines Urteils, dessen Prädikat das Unwahr-sein ist, machen, ohne zu urteilen oder zu glauben, dass A B sei.

Der Glaube, dass ein Gegenstand A eine Bestimmtheit B habe, ist, bestimmter, einerlei — nicht mit dem bejahenden Urteile A ist B, welches dem verneinenden A ist nicht B gegenübersteht. sondern mit der blossen weder bejahenden noch verneinenden Prädicierung der Bestimmtheit B von dem Gegenstande A, auf die sich, wie ich in meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik, zweite völlig neue Bearbeitung“ nachgewiesen zu haben glaube, sowohl das bejahende als auch das verneinende Urteil beziehen. Das bejahende Urteil erklärt diese Prädicierung, die man selbst ein bejahendes Urteil nur dann nennen könnte, wenn man unter Bejahung die blosse Abwesenheit der Verneinung, nicht einen der Verneinung entgegengesetzten Bewusstseinsvorgang verstände, für wahr, bestätigt sie, das verneinende erklärt sie für unwahr, lehnt sie ab, verwirft sie. Das bejahende Urteil A ist B und das verneinende A ist nicht B sind demnach ein Glaube, der den sich selbst für wahr haltenden Glauben, A sei B, zum Gegenstand hat, und zwar ist das bejahende der (hinzukommende) Glaube an die Wahrheit, das verneinende der Glaube an die Unwahrheit dieses Glaubens.

Genau trifft indessen diese Erklärung nicht für alle bejahenden und verneinenden Urteile zu, sondern nur für diejenigen, die einerseits singulär oder allgemein, andererseits assertorisch oder apodiktisch sind.

Um genau bestimmen zu können, welchen Inhalt ein Glaube hat, der in einem partikulären, und welchen ein solcher, der in einem problematischen Urteile seinen Ausdruck findet, muss ich über den Unterschied der singulären und der allgemeinen Urteile von den partikulären und den der assertorischen und der apodiktischen von den problematischen aus der eben erwähnten Schrift folgendes wiederholen.

Den allgemeinen und partikulären Urteilen erstens ist es gemeinsam, dass die Subjektsvorstellung der Prädicierung, über deren Geltung sie entscheiden, eine allgemeine ist, dass diese Prädicierung also eine Klasse von Dingen zum Gegenstande hat, während das singuläre Urteil sich auf eine Prädicierung, die ein bestimmtes einzelnes Ding zum Gegenstande hat, bezieht. Das partikuläre

Urteil „Einige A sind bez. sind nicht B" unterscheidet sich von dem allgemeinen „Die (alle) A sind bez. sind nicht B" dadurch, dass die Prädizierung der Bestimmtheit B von den Dingen A in ihm nur für einen Teil dieser Dinge, also unter einer Einschränkung in objektiver Hinsicht, in dem allgemeinen dagegen ohne solche Einschränkung für wahr oder für unwahr erklärt, bestätigt oder verworfen wird. Wie das allgemeine bestätigt oder verwirft auch das singuläre „A ist bez. ist nicht B" ohne Einschränkung in objektiver Hinsicht. — Den apodiktischen und den problematischen Urteilen zweitens ist es gemeinsam, dass sie von einer blossen Prädicierung aussagen, wie sie sich hinsichtlich ihrer Geltung zu dem, was der Urteilende schon weiss oder zu wissen glaubt, verhalte, während das assertorische eine Prädicierung unmittelbar mit ihrem Gegenstande (mit dem in ihr gedachten Sachverhalte) vergleicht. Und zwar bestimmt das apodiktisch bejahende Urteil „A ist notwendig B", dass die Prädicierung der Bestimmtheit B von dem Dinge A eine Konsequenz dessen sei, was man schon wisse, dass sie daraus folge, das apodiktisch verneinende „A ist unmöglich B", dass die Prädicierung, auf die es sich beziehe, mit dem, was man wisse, unverträglich sei, ihm widerspreche, das problematisch bejahende „A ist möglicherweise B", dass die in ihm enthaltene Prädicierung dem, was man wisse, nicht widerspreche, damit vereinbar sei, das problematisch verneinende, dass die in ihm enthaltene Prädicierung nicht aus dem, was man wisse, folge, davon trennbar sei. Das problematische Urteil schreibt demnach einer Prädicierung nicht Wahrheit oder Unwahrheit, sondern nur etwas, was zur Wahrheit oder Unwahrheit gehört, zu, nämlich, wenn es bejahend ist, Vereinbarkeit oder Verträglichkeit mit dem schon vorher Ausgemachten, und wenn es verneinend ist, Trennbarkeit von dem schon vorher Ausgemachten. Man kann daher von ihm sagen, dass es eine Prädicierung mit einer Einschränkung in subjektiver Hinsicht, einer Einschränkung im Bestätigen oder Verwerfen selbst, von dem apodiktischen, dass es eine Prädicierung ohne solche Einschränkung bestätige oder verwerfe. Wie das apodiktische entscheidet auch das assertorische ohne Einschränkung in subjektiver Hinsicht.

Hiernach ist nur das einerseits singuläre oder allgemeine, andererseits assertorische oder apodiktische Urteil einerlei mit dem Glauben an die Wahrheit oder die Unwahrheit einer Prädicierung.

Der Glaube, den das partikuläre Urteil ausspricht, ist Glaube nur an die Wahrheit oder die Unwahrheit eines Teiles, derjenige, den das problematische ausspricht, Glaube nur an eine zur Wahrheit oder eine zur Unwahrheit gehörende Beschaffenheit der Prädicierung, auf die es sich bezieht.

Von der Bedeutung der Urteilsform, der Beziehung eines Prädikats auf ein Subjekt, oder, was dasselbe ist, von dem allen Urteilen gemeinsamen, weil ihnen dadurch, dass sie überhaupt Urteile sind, zukommenden Inhalte zu handeln, ist für den Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht erforderlich. Zur Verdeutlichung des Begriffes des Glaubens muss aber ausser der Bestimmung, auf die ich bereits oben hinweisen musste, um die Gleichstellung von Glauben und Urteilen zu rechtfertigen, der Bestimmung nämlich, dass jeder Glaube, welchen besonderen Inhalt er auch habe, zugleich Glaube an seine eigene Wahrheit sei, noch eine andere, die sich unmittelbar an jene anschliesst, hervorgehoben werden. Jeder Glaube, und so auch jedes Urteil, lautet dieselbe, ist Glaube nicht nur an seine eigene Wahrheit, sondern auch an seine Gewissheit, wenn unter Gewissheit der Besitz einer Gewähr, einer Bürgschaft für seine Wahrheit, einer Sicherung, nicht zu irren, seitens des Glaubenden verstanden wird, so dass die Gewissheit die Wahrheit einschliesst. Man kann nichts für wahr halten, ohne es auch für gewiss zu halten.

Dem Satze, dass alles Glauben sich selbst für wahr halte, widerspricht es nicht, wie unmittelbar aus dem oben über die Identität von Glauben und Urteilen Ausgeführten hervorgeht, dass es ein Glauben giebt, welches Glauben nicht an die Wahrheit, sondern an die Unwahrheit eines Urteils ist, nämlich das mit einem verneinenden Urteile identische, sowie ein solches, welches Glauben nur an eine zur Wahrheit erforderliche Eigenschaft, an das Erfüllt-sein einer Bedingung des Wahr-seins eines Urteils ist, nämlich das mit einem problematischen Urteile identische. Denn das Urteil, von dem das verneinende Urteil A ist nicht B aussagt, dass es unwahr sei, ist nicht es selbst, sondern die blosse sich selbst für wahr haltende Prädicierung AB, und ebenso ist diese Prädicierung das Urteil, von dem das problematische Urteil A ist möglicherweise B aussagt, dass es mit allem anerkannt Wahren vereinbar sei. Sich selbst schreibt auch das verneinende Urteil nicht Unwahrheit, sondern Wahrheit, und das problematische nicht bloss Ver-

einbarkeit mit allem anerkannt Wahren, sondern volle Wahrheit zu.

Desgleichen nun widerspricht es dem Satze, dass alles Glauben sich selbst für gewiss halte, nicht, dass es ein Glauben giebt, welches zum Inhalte das Nicht-gewiss- oder Zweifelhaft-sein eines Urteils hat, sowie ein solches, welches für ein Urteil nur Wahrscheinlichkeit d. i. ein mehr oder weniger unzulängliches Verbürgt-sein seiner Wahrheit in Anspruch nimmt. Wie nämlich das Wahr-sein kann auch das Gewiss-sein als Prädikat auf ein sich selbst für wahr und gewiss haltendes Urteil bezogen werden, und wie das Gewiss-sein auch sein Gegenteil, das Ungewiss- oder Zweifelhaft-sein, sowie das Wahrscheinlich-sein. Urteile und glaube ich nun, das Urteil A ist B sei nicht gewiss oder sei mehr oder weniger wahrscheinlich, so ist mein Glaube zwar in Beziehung auf das Urteil A ist B ein Für-ungewiss- bez. Für-wahrscheinlich halten, dagegen in Beziehung auf sich selbst, also auf das Urteil „Es ist nicht gewiss, bez. es ist wahrscheinlich, dass A B sei" ein Für-gewiss-halten.

Inwiefern ein Glaube Für-gewiss-halten ist, kann er als vollkommener, inwiefern er Für-wahrscheinlich-halten ist, als unvollkommener Glaube bezeichnet werden. Alsdann drückt jedes Urteil einen vollkommenen Glauben aus, denn jedes Urteil hält sich selbst für wahr und gewiss; diejenigen aber, die einem Urteile das Prädikat Wahrscheinlich beilegen (wie es jedes der Formel A ist wahrscheinlich B entsprechende thut), drücken zugleich einen unvollkommenen Glauben aus, nämlich an den Inhalt des Urteils, dem sie das Prädikat Wahrscheinlich beilegen.

II.

Ein Glaube ist gewiss, nämlich dem, der ihn hat, wenn dieser eine Gewähr, eine Bürgschaft für seine Wahrheit besitzt. Wird nun gefragt, wie man eine solche Gewähr oder Bürgschaft besitzen könne, worin dieselbe bestehen müsse, so ergiebt sich die Antwort aus dem Begriffe der Wahrheit, der also zuvor festgestellt werden muss.

Die Begriffe der Wahrheit und der Unwahrheit finden nicht auf blosse Vorstellungen Anwendung, sondern erst auf Prädicierungen. Die Wahrheit einer Prädicierung d. i. einer qualitätslosen (weder bejahenden noch verneinenden) Beziehung einer Bestimmtheit auf einen Gegenstand besteht darin, dass der Gegenstand

diese Bestimmtheit hat, in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstande, die Unwahrheit einer Prädicierung darin, dass der Gegenstand eine die prädicierte ausschliessende Bestimmtheit hat, in ihrem Widerstreite mit dem Gegenstande. Von einer allgemeinen d. i. eine Klasse von Dingen zum Gegenstande habenden Prädicierung ist bestimmter zu sagen, sie sei wahr, wenn alle zu der betreffenden Klasse gehörenden Dinge die prädicierte Bestimmtheit haben, im anderen Falle unwahr. Weiter finden die Begriffe der Wahrheit und der Unwahrheit auch auf die bejahenden und die verneinenden Urteile Anwendung, aber nur deshalb, weil dieselben, und insofern, als sie selbst Prädicierungen sind, nämlich (wenn von den partikulären und den problematischen abgesehen wird) Prädicierungen des Wahr-seins oder des Unwahr-seins von einer Prädicierung. Ein singulär und assertorisch bejahendes Urteil ist wahr, wenn die Prädicierung, die es bestätigt, wahr ist, wenn also ihr Gegenstand die ihm zugeschriebene Bestimmtheit hat, — ein singulär und assertorisch verneinendes, wenn die Prädicierung, die es verwirft, unwahr ist, wenn also ihr Gegenstand eine die von ihm prädicierte ausschliessende Bestimmtheit hat, — ein allgemein und assertorisch bejahendes, wenn die in ihm enthaltene Prädicierung hinsichtlich aller zum Umfange ihrer Subjektsvorstellung gehörenden Dinge wahr ist, wenn sich also diese Bestimmtheit an allen diesen Dingen findet, u. s. w.

Nach diesem Begriffe der Wahrheit nun ist man der Wahrheit einer Prädicierung jedenfalls dann versichert, ist diese Prädicierung jedenfalls dann gewiss, wenn man, den Gegenstand A betrachtend, an ihm die Bestimmtheit B findet. Und das bejahende oder verneinende Urteil A ist B bez. A ist nicht B ist jedenfalls dann gewiss, wenn man, seinen Gegenstand, die Prädicierung AB, betrachtend, an ihr die Eigenschaft des Wahr-seins bez. des Unwahr-seins bemerkt, also, da das Wahr-sein einer Prädicierung in der Übereinstimmung, das Unwahr-sein in dem Widerstreite mit ihrem Gegenstande besteht, wenn man die Prädicierung AB, sie mit ihrem Gegenstande A vergleichend, mit demselben übereinstimmend bez. ihm widerstreitend findet. Oder das bejahende Urteil A ist B ist, wie die blosse Prädicierung AB, jedenfalls dann gewiss, wenn man an dem Gegenstande A die Anwesenheit der Bestimmtheit B, das verneinende A ist nicht B jedenfalls dann, wenn man an A die Abwesenheit von B bemerkt.

Es sind hier, wie meine Schrift über die Grundprobleme der Logik ausführt, näher zwei Fälle zu unterscheiden: entweder braucht man, um die Übereinstimmung einer Prädicierung bez. ihren Widerstreit mit ihrem Gegenstande zu bemerken, den Gegenstand nur insoweit zur Vergleichung heranzuziehen, als man ihn durch die Subjektsvorstellung des Urteils vermöge des konstituierenden Inhaltes derselben vor Augen hat (unter dem konstituierenden Inhalte einer Vorstellung verstehe ich diejenigen Bestimmtheiten, durch die der vorgestellte Gegenstand erst für den Vorstellenden und Urteilenden dieser besondere, von allen anderen verschiedene Gegenstand ist), oder man muss sein Augenmerk auf solche Bestimmtheiten des Gegenstandes richten, die nicht in dem konstituierenden Inhalte der Subjektsvorstellung enthalten sind, auf ergänzende Bestimmtheiten, wie ich sie zu nennen pflege. Damit — erstens — die Wahrheit oder Unwahrheit einer Prädicierung durch eine Vergleichung der ersten Art entdeckt werden könne, muss ihr Prädikat entweder auf irgend eine Weise in dem konstituierenden Inhalte ihrer Subjektsvorstellung enthalten oder einer darin enthaltenen Bestimmtheit so entgegengesetzt sein, dass ihre Unvereinbarkeit mit ihr unmittelbar evident ist (so wie z. B. Dreieckig und Viereckig, Ganz rot und Ganz blau, Wahr und Falsch einander entgegengesetzt sind). In jenem Falle soll die Prädicierung identisch, in diesem widersprechend heissen. Identisch sollen auch die Urteile, die eine identische Prädicierung bestätigen oder eine widersprechende verwerfen, und widersprechend diejenigen, die umgekehrt eine identische Prädizierung verwerfen oder eine widersprechende bestätigen, genannt werden. Die identischen und die widersprechenden Prädicierungen und Urteile sollen ferner unter dem Namen der analytischen zusammengefasst werden, obwohl KANT nur die identischen so nennt. Ist — zweitens — eine Prädicierung so beschaffen, dass ihre Vergleichung mit ihrem Gegenstande, um zum Ziele zu führen, sich auf diejenigen Bestimmtheiten des Gegenstandes erstrecken muss, die nicht in dem konstituierenden Inhalte der Subjektsvorstellung gefunden werden können, und die auch nicht in der oben angegebenen Weise mit demselben unvereinbar sind, auf die ergänzenden, so ist ihr Prädikat weder in dem konstituierenden Inhalte der Subjektsvorstellung enthalten noch mit einer darin enthaltenen Bestimmtheit seiner Natur nach unvereinbar. Die Prädicierungen dieser Art sowie die bejahenden

und die verneinenden Urteile, die solche Prädicierungen bestätigen bez. verwerfen, sind die synthetischen Urteile KANTS.

Hinsichtlich der analytischen Prädicierungen nun folgt aus dem Begriffe der Wahrheit als der Übereinstimmung mit dem Gegenstande, dass alle identischen oder, wenn mit Recht behauptet wird, dass jede Prädicierung die Existenz ihres Gegenstandes voraussetze (was hier dahin gestellt bleiben kann), alle ein Existierendes zum Gegenstande habenden identischen wahr, alle widersprechenden unwahr sind. Nichts anderes als dieses behaupten die Prinzipien der Identität und des Widerspruchs, von denen das letztere durch KANT den Ausdruck erhalten hat: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, und das erstere, wenn es in analoger Weise formuliert wird, lautet: Jedem Dinge kommt jedes Prädikat zu, das in dem konstituierenden Inhalte seines Begriffes enthalten ist. Die Identität ist also ein Kriterium der Wahrheit einer Prädicierung, der Widerspruch ein solches der Unwahrheit. Einem Glauben mithin, dessen Ausdruck eine blosse Prädicierung ist, kommt jedenfalls dann Gewissheit zu, wenn der Glaubende von dieser Prädicierung bemerkt, dass sie identisch ist, — einem Glauben, dessen Ausdruck ein bejahendes Urteil ist, jedenfalls dann, wenn der Glaubende den identischen Charakter der Prädicierung, die sein Urteil bestätigt, und einem Glauben, dessen Ausdruck ein verneinendes Urteil ist, jedenfalls dann, wenn der Glaubende den widersprechenden Charakter der Prädicierung, die sein Urteil verwirft, bemerkt.

Hinsichtlich zweitens der synthetischen Prädicierungen folgt aus ihrem Begriffe und dem der Wahrheit, dass die Übereinstimmung mit derjenigen Betrachtung des Gegenstandes, die sich nicht auf den konstituierenden Inhalt seines Begriffes beschränkt, d. i. mit der Erfahrung, ein Kriterium ihrer Wahrheit, ihr Widerstreit mit der Erfahrung ein Kriterium ihrer Unwahrheit ist, dass also jedenfalls dann, wenn ein in einer blossen Prädicierung bestehender oder ein bejahender Glaube mit der Erfahrung übereinstimmt, und der Glaubende diese Übereinstimmung bemerkt, oder wenn ein verneinender Glaube sich auf eine Prädicierung bezieht, die der Erfahrung widerstreitet und der Glaubende diesen Widerstreit bemerkt, das Geglaubte gewiss ist.

Aber nicht nur durch Vergleichung der in ihm enthaltenen Prädicierung mit ihrem Gegenstande, sondern auch durch seine

Vergleichung mit einem anderen Urteile, dessen Wahrheit oder Unwahrheit schon ausgemacht ist, oder einer Verbindung solcher kann man der Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils gewiss werden. Denn wenn ein Urteil Z aus einem Urteile X oder der Verbindung zweier Urteile X + Y oder mehrerer folgt, d. h. wenn der Sachverhalt, den Z behauptet, mit dem Sachverhalte, den X bez. X + Y behauptet, oder mit einem Teile davon identisch ist (in welchem Verhältnisse z. B. $a > b$ zu $b < a$, Kein A ist B zu Kein B ist A, $a = c$ zu $a = b$ und $b = c$ steht), so verbürgt, nach den Begriffen der Wahrheit und Unwahrheit, die Wahrheit von X bez. von X + Y die von Z, und die Unwahrheit von Z die von X bez. von X + Y. Und wenn ein Urteil Z und ein Urteil X oder eine Verbindung von Urteilen X + Y einander widersprechen, d. h. wenn Z etwas bejaht, was X bez. X + Y verneint, oder etwas verneint, was X bez. X + Y bejaht, so ist Z unwahr, wenn X bez. X + Y wahr ist, und X bez. X + Y unwahr, wenn Z wahr ist.

Die auf das Folgen bezüglichen von diesen Sätzen habe ich, beiläufig bemerkt, in meiner Schrift über die Grundprobleme der Logik mit dem Prinzip der Identität, die auf das Widersprechen bezüglichen mit dem Prinzip des Widerspruchs zusammengefasst, und die erste Zusammenfassung, also die der Sätze 1. Jedes identische Urteil über einen existierenden Gegenstand ist wahr; 2. Was aus Wahrem folgt, ist wahr; 3. Woraus Unwahres folgt, ist unwahr, als das erweiterte Prinzip der Identität, — die zweite Zusammenfassung, also die der Sätze 1. Jedes sich widersprechende Urteil ist unwahr; 2. Was Wahrem widerspricht, ist unwahr; 3. Wem Wahres widerspricht, ist unwahr, als das erweiterte Prinzip des Widerspruchs bezeichnet.

CARTESIUS gab (Med. III) auf die Frage, quid requiratur, ut de aliqua re sim certus, die Antwort: die clara et distincta perceptio ejus, quod affirmo, so dass die allgemeine Regel aufgestellt werden könne: illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. Gegen diese Regel lässt sich nichts einwenden, wenn man, wie es ohne Zweifel der Meinung ihres Urhebers entspricht, unter der perceptio, deren Klarheit und Bestimmtheit eine Aussage gewiss mache, nicht diese Aussage selbst, sondern das Erfassen, dass es so sei, wie ausgesagt werde, versteht. Eine Aussage ist gewiss, wenn man eine Bürgschaft ihrer Wahrheit hat, und dies ist offer-

bar der Fall, wenn man klar und bestimmt sieht, sie sei wahr, es sei so, wie ausgesagt werde. Aber an diese Bestimmung knüpft sich weiter die Frage, woran man sehen könne, dass eine Aussage wahr sei, dass es so sei, wie ausgesagt werde, was man klar und bestimmt erfassen oder bemerken müsse, um das Wahrsein einer Aussage klar und bestimmt zu erfassen oder zu bemerken. Auf diese von CARTESIUS nicht aufgeworfene Frage geben die vorstehenden Ausführungen Antwort.

Von der Möglichkeit der Gewissheit oder, was dasselbe ist (da Erkenntnis so viel heisst wie Glaube, der sich nicht nur für gewiss hält, sondern auch gewiss ist), von der Möglichkeit der Erkenntnis allgemein zu handeln, liegt ausserhalb des Planes der gegenwärtigen Untersuchung. Unter den Zweifelsgründen ist jedoch einer, der hier widerlegt werden muss, weil er aus den eben entwickelten Bestimmungen auch dann, wenn keine einem anderen Gedankenzusammenhange angehörenden Erwägungen hinzugebracht werden, hervorwächst.

Es ist möglich, lautet derselbe, dass man sich täuscht, wenn man eine Bestimmtheit B an einem Gegenstande A oder den identischen oder widersprechenden Charakter einer Prädicierung AB oder ihre Übereinstimmung oder ihren Widerstreit mit der Erfahrung oder das Folgen eines Urteils A ist (ist nicht) B aus anerkannt Wahrem, mit Einem Worte, wenn man das Zutreffen eines der Kriterien der Wahrheit für ein Urteil zu bemerken meint. Um daher eines Geglaubten gewiss zu sein, genügt es nicht, dass man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit bemerke, sondern man muss auch die Gewissheit haben, dass man es wirklich bemerke und nicht bloss meine es zu bemerken, muss also eine Bürgschaft für die Wahrheit des Glaubens, dass man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit bemerke, besitzen. Diese Bürgschaft nun kann nur darin bestehen, dass man, seinen Blick auf sich selbst richtend, in sich das Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit bemerkt. Aber auch dies genügt nicht. Denn kann man sich täuschen, wenn man glaubt, man bemerke das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit, so auch, wenn man glaubt, man bemerke jenes Bemerken. Man muss also auch für die Wahrheit des Glaubens, dass man das Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit in sich bemerke, eine Bürgschaft besitzen, die wiederum nur darin bestehen kann, dass man das

geglaubte Bemerken in sich bemerkt. Zu dem Bemerken des Bemerkens muss also ein drittes Bemerken hinzukommen. Und so fort ohne Ende. Kurz: da man sich täuschen kann, wenn man etwas zu bemerken meint, so muss man, wenn alle Gewissheit auf einem Bemerken beruht, um einer Sache gewiss zu sein, auch die weitere Gewissheit haben, dass man ihrer gewiss ist uud nicht bloss gewiss zu sein meint, und die Gewissheit, diese weitere Gewissheit zu haben, und so fort ohne Ende. Mithin ist ein Glaube, der sich nicht nur für gewiss hielte, sondern auch gewiss wäre, unmöglich, indem er aus einer unendlichen Reihe von Urteilen bestehen müsste, deren jedes die Gewissheit des vorhergehenden behauptete. Selbst der Satz, in welchem CARTESIUS die Grundlage aller Gewissheit entdeckt zu haben meinte, und an welchen er den Schluss knüpfte: da seine Gewissheit darauf beruhe, dass das, was er bejahe, klar und bestimmt erfasst werde, so müsse auch jeder andere Satz, von dem man ganz klar und bestimmt bemerke, dass es so sei, wie er sage, gewiss sein, — selbst das Cogito ist nicht gewiss; denn — CARTESIUS macht sich selbst diesen Einwurf, und es gelingt ihm nicht, ihn zu widerlegen — es könnte sein, dass ich mich täusche, wenn ich das Cogitare klar und bestimmt in mir anzutreffen meine, sowie, wenn ich für die Wirklichkeit dieses Antreffens mich darauf berufe, dass ich es in mir antreffe, und so fort. „Denke ich wirklich“, fragt FICHTE in der Schrift über die Bestimmung des Menschen (Werke II S. 252), oder denke ich nur zu denken, und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? was kann die Spekulation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche?“ und findet, dass es unmöglich sei, diesen Zweifel mit einem Beweise zu überwinden, dass man zwar über ihn hinaus zu einem unerschütterlichen Glauben gelangen könne, aber nicht zu der Gewissheit, die im Besitze einer Bürgschaft für die Wahrheit eines Geglaubten besteht, zu einer Gewissheit, wie sie für das Wissen gefordert wird.

Das erste Glied dieser Argumentation muss als richtig anerkannt werden. Man kann sich in der That täuschen, wenn man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für eine Annahme zu bemerken glaubt; um daher Gewissheit für eine Annahme zu besitzen, muss man auch dessen gewiss sein, dass man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für sie nicht bloss zu bemerken glaube, sondern wirklich bemerke; und diese Gewissheit

kann nur darin bestehen, dass man sich seines Bemerkens in einer Weise bewusst ist, die selbst Bemerken ist. Es könnte scheinen, als widerspreche schon dieses Zugeständnis der Behauptung, dass es zur Gewissheit eines Glaubens genüge, wenn der Glaubende das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für ihn bemerke. Dem ist jedoch in Wirklichkeit nicht so. Denn zu dem Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit kommt das Bemerken dieses Bemerkens nicht als ein neuer Bewusstseinsvorgang, der auch hätte ausbleiben können, hinzu, sondern es gehört notwendig dazu. Wenn man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für einen Glauben bemerkt und damit die Gewissheit dieses Glaubens hat, so ist man sich auch dieses Bemerkens in einer Weise bewusst, die selbst Bemerken oder Antreffen ist, und ist sich damit des Besitzes der Gewissheit gewiss. Man kann sich zwar täuschen, wenn man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für einen Glauben zu bemerken glaubt, aber wenn man es wirklich bemerkt, so hat man auch die Gewissheit, dass man es bemerkt, und jeder Zweifel ist ausgeschlossen, gleichwie man zwar im Traume zweifeln kann, ob man wache und nicht vielmehr träume, aber nicht im Wachen. Qui veram habet ideam, sagt mit Recht SPINOZA (unter einer wahren Idee eine solche verstehend, die nicht bloss mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, sondern eine vollkommene Erkenntnis ist, also ein Urteil, dessen Wahrheit dadurch dem Urteilenden verbürgt ist, dass er es direkt oder indirekt mit seinem Gegenstand vergleicht und mit ihm übereinstimmend findet, mit anderen Worten dadurch, dass er das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für es bemerkt) — qui veram habet ideam, simul scit, se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare . . . Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere . . . Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est (Eth. II, pr XLIII und schol.).

Also das erste Glied der in Rede stehenden skeptischen Argumentation muss als richtig anerkannt werden. Unrichtig dagegen ist es, wenn sie weiter behauptet: wie es, damit dem Glaubenden die Wahrheit seines Glaubens gewiss sei, nicht genüge, dass er das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für ihn bemerke, sondern dazu noch erforderlich sei, dass ihm auch die Wahrheit seiner Meinung, solches zu bemerken, gewiss sei, so genüge auch

dieses nicht, sondern er müsse weiter auch Gewissheit haben für die Meinung, dass er das Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit in sich bemerke. Denn diese Meinung kommt gar nicht im Bewusstsein vor. Wenn man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für einen Glauben bemerkt, so ist man sich, wie zugestanden wurde, dieses Bemerkens in einer Weise bewusst, die selbst Bemerken ist, aber man ist sich nicht wieder dieses Bemerkens des Bemerkens bewusst, man bemerkt sein Bemerken, ohne zu meinen, dass man es bemerke; mithin beruht die Behauptung, dem Glaubenden müsse auch die Wahrheit seiner Meinung, dass er das Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit für seinen Glauben in sich bemerke, gewiss sein, auf einer falschen Voraussetzung, indem der Glaubende jene Meinung gar nicht hat.

III.

Ausser den drei im Vorstehenden festgestellten Kriterien der Wahrheit (nämlich, wenn die blossen Prädicierungen beiseite gelassen, also nur die bejahenden und die verneinenden Urteile berücksichtigt werden: erstens die Identität der bestätigten oder der Widerspruch der abgewiesenen Prädizierung, zweitens die Übereinstimmung bez. der Widerstreit der Prädicierung, über deren Geltung entschieden wird, mit der Erfahrung, drittens das Folgen des bestätigenden oder abweisenden Urteils selbst aus anerkannt Wahrem) giebt es keines. Denn besteht die Wahrheit eines bejahenden oder verneinenden Urteils darin, dass die Prädicierung, über deren Geltung es entscheidet, mit ihrem Gegenstande übereinstimmt bez. ihm widerspricht, so kann man sie nur dadurch erkennen, dass man entweder diese Prädicierung mit ihrem Gegenstande oder das Urteil selbst mit einem anderen Urteile, dessen Wahrheit man bereits durch Vergleichung der in ihm enthaltenen Prädicierung mit ihrem Gegenstande erkannt hat, oder mit einer Verbindung solcher Urteile vergleicht. Für die Vergleichung aber erstens einer Prädicierung mit ihrem Gegenstande genügt es entweder, den Gegenstand soweit ins Auge zu fassen, als er die den konstituierenden Inhalt seines Begriffes bildenden Bestimmtheiten hat, in welchem Falle die Wahrheit des Urteils, das die mit ihrem Gegenstande verglichene Prädizierung bestätigt oder verwirft, an der Identität bez. dem Widerstreite dieser Prädicierung

erkannt wird, oder es müssen die weiteren Bestimmtheiten des Gegenstandes, die in der Erfahrung gegeben sind, hinzugenommen werden, in welchem Falle die Wahrheit des die Prädicierung bestätigenden oder verwerfenden Urteils an der Übereinstimmung bez. dem Widerstreite dieser Prädicierung mit der Erfahrung erkannt wird. Und durch die Vergleichung zweitens mit einem wahren Urteile oder einer Verbindung solcher kann nur solches als wahr erkannt werden, was daraus folgt.

Demgemäss giebt es auch drei und nur drei Quellen der Gewissheit, wenn unter der Gewissheit eines Glaubens der Besitz einer Gewähr für seine Wahrheit verstanden wird: das Bemerken des identischen oder widersprechenden Charakters einer Prädicierung, das Bemerken der Übereinstimmung oder des Widerstreites einer Prädicierung mit der Erfahrung, das Bemerken des Folgens eines Urteils aus anerkannt Wahrem. Denn durch nichts anderes kann uns die Wahrheit eines Glaubens verbürgt werden, als durch das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für ihn.

Auch die Wahrheit des sich auf die Aussage eines Zeugens oder einer Autorität stützenden, insbesondere des sich auf göttliche Offenbarung berufenden Glaubens, der von Alters her, namentlich seit Thomas von Aquino und Duns Scotus, der Erkenntnis oder dem Wissen entgegengesetzt zu werden pflegt, kann auf keine andere Weise verbürgt sein. Der religiöse Glaube und das Wissen, lehrte Thomas (ich halte mich hier wörtlich an den Bericht, den Ritschl in seiner Schrift über die Fides implicita S. 18 f., 20 giebt), sind beide Funktionen des Verstandes, welche in dem assensus zum Abschluss gelangen. Aber dies geschieht unter abweichenden Bedingungen. Im Wissen wird man von dem Objekt selbst zur Zustimmung bewogen, entweder durch sinnliche Anschauung, oder, wie bei den ersten Grundsätzen, durch unmittelbare Evidenz, oder, indem man von einem gewussten Gegenstande durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet. Hingegen in der Meinung und in dem Glauben erreicht der Verstand die Zustimmung nicht schon durch das Erkenntnisobjekt auf zureichende Weise, sondern erst mit der Unterstützung der Willensfreiheit. Unter diesem gemeinsamen Merkmale tritt die Meinung ein, wenn die Erkenntnis von Zweifel und von Furcht vor der anderen Möglichkeit begleitet ist, der Glaube, wenn mit der Willensentscheidung Gewissheit zusammentrifft. Das Wissen ist in der

Evidenz der Principien, in der Kraft der sinnlichen Anschauung, in der Sicherheit der Schlüsse zum Behufe des Beweises selbstständig, der Glaube in der Abhängigkeit von der Offenbarung unselbständig. Die Entscheidung des Wissenden über Wahr und Falsch richtet sich nach Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit; die Zustimmung des Glaubenden zum Inhalt der Offenbarung und die Erkenntnis dieses Inhaltes ist nicht von derjenigen vollkommenen Deutlichkeit, welche dem Gesichtssinn im höchsten Grade zusteht (cognitio credentis von est perfecta per maximam visionem), und hierin trifft der Glaubende trotz seiner Zustimmung mit denen zusammen, welche nicht wissen, sondern nur meinen oder Vermutung hegen oder gar zweifeln. Duns Scotus teilt die Ansicht des Thomas von dem Unterschiede zwischen Wissen, Glauben und Meinen. Fides est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia objecti scibilis . . . Fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate testis, scilicet dei, et hoc modo fides est cum aenigmate et obscuritate, quia assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia. — Der Gegensatz der Gewissheit des Zeugnisglaubens als einer certitudo ex veracitate testis und derjenigen der eigentlichen Einsicht als einer certitudo ex evidentia objecti leuchtet allerdings ein. Aber beiden Arten der Gewissheit ist es doch gemein, dass sie auf dem Bemerken eines Kriteriums der Wahrheit beruhen. Denn der auf ein Zeugnis sich gründende Glaube erhält seine Gewissheit durch einen Schluss, also durch das Bemerken, dass er aus vorausgesetzten Wahrheiten folge, nämlich den Schluss, alle Aussagen eines gewissen Menschen oder einer gewissen Urkunde und mithin auch ihre Folgen seien wahr, ein gewisser Satz aber sei eine Aussage oder folge aus Aussagen dieses Menschen oder dieser Urkunde, also sei er wahr; und diese vorausgesetzten Wahrheiten selbst, auch der Obersatz, dass alle Aussagen des betreffenden Menschen oder der betreffenden Urkunde wahr seien, können, wenn sie gewiss sind, dies nur dadurch sein, dass ein Kriterium der Wahrheit für sie zutrifft.

Man wird der Behauptung, dass es keine andere Quelle der Gewissheit gebe als die drei oben aufgezählten, die synthetischen Urteile a priori Kants, bestimmter diejenigen von ihnen, die primitiv d. i. nicht durch Folgern aus anderen gewonnen sind, ent-

gegenhalten. Denn beruhe die Gewissheit eines Urteils darauf, dass der Urteilende den identischen bez. den widersprechenden Charakter der darin enthaltenen Prädicierung bemerke, so sei es analytisch, und ein Urteil, dem das Bemerken der Übereinstimmung bez. des Widerstreites der in ihm enthaltenen Prädicierung mit der Erfahrung Gewissheit gebe, sei a posteriori. Die Gewissheit der primitiven synthetischen Urteile a priori müsse also aus einer anderen als den oben angegebenen beiden Quellen der Gewissheit primitiver Urteile fliessen.

Ich schliesse anders. Indem ich es für vollkommen evident halte, dass eine Prädicierung, deren Prädikat nicht in dem konstituierenden Inhalte ihrer Subjektsvorstellung enthalten oder mit einem darin enthaltenen seiner Natur nach unvereinbar ist, eine synthetische Prädicierung (abgesehen von dem Falle, dass das sie bestätigende oder verwerfende Urteil aus unzweifelhaft Wahrem folgt) auf keine andere Weise als wahr, also mit ihrem Gegenstande übereinstimmend, oder als unwahr, also ihrem Gegenstande widerstreitend, erkannt werden kann, als dadurch, dass man sie mit ihrem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande vergleicht, schliesse ich, dass es synthetische Urteile a priori, die gewiss sind, mit Einem Worte synthetische Erkenntnisse a priori nicht geben könne. Näher auf die Lehre Kants von den synthetischen Erkenntnissen a priori einzugehen, würde hier zu weit führen. Ich verweise aber auf die Kritik derselben, die ich in meiner Geschichte der Philosophie und in meiner Schrift „Die Grundprobleme der Logik, zweite völlig neue Bearbeitung" gegeben habe, sowie auf den daselbst geführten Nachweis, dass analytische (identische) Urteile die Erkenntnis erweitern können, und dass die Urteile, auf die sich Kant für seine Annahme synthetischer Erkenntnisse a priori beruft (die arithmetischen und die geometrischen Sätze und die Principien der Substantialität und der Kausalität), in Wahrheit analytische Erweiterungsurteile sind, — und von den Ausführungen anderer über diesen Gegenstand auf diejenigen Busses (Philosophie und Erkenntnistheorie, Erste Abteilung, S. 148 bis 154).

Mit der Bestreitung der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori ist es indessen nicht gethan. Denn sind auch die von Kant für synthetisch und a priori gehaltenen Urteile in Wahrheit analytisch, so scheint doch unser Glaube an ihre Wahrheit nicht

daraus zu entspringen, dass wir ihren analytischen Charakter, noch auch daraus, dass wir ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung bemerkten, und dann ist nicht minder, als wenn sie synthetisch und a priori wären, die Gewissheit, die wir ihnen zuzuschreiben nicht umhin können, von besonderer Art.

Die vermeintlichen synthetischen Erkenntnisse a priori sind übrigens nicht die einzigen Überzeugungen, deren Gewissheit aus einer anderen Quelle als den oben aufgezählten zu stammen scheint. Denn auch z. B. dem Glauben, dass es von unserem Vorstellen und Denken unabhängige Dinge, mindestens bewusste Wesen ausser uns giebt, oder dem anderen, dass wir etwas, was wir vor einem Augenblicke erlebt zu haben uns ganz lebendig erinnern, wirklich erlebt haben, werden wir uns nicht entschliessen können, die Gewissheit deshalb abzusprechen, weil wir nicht einsehen, dass die entgegengesetzte Annahme einen Widerspruch einschliessen oder der Erfahrung widerstreiten würde.

Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit erblicke ich in der Annahme, dass man das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für einen Glauben bemerken kann, ohne ein deutliches Bewusstsein davon zu haben, dass man es bemerke, und dass auf einem solchen unvollkommenen Bemerken alle nicht auf einem vollkommenen beruhenden Überzeugungen beruhen, die sich uns, wie die geometrischen Axiome, mit einer nicht vom Begehrungs-Vermögen oder dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust, sondern lediglich vom Verstande ausgehenden unwiderstehlichen Gewalt aufdrängen und sich gegen alle Versuche, sie in Zweifel zu ziehen, behaupten. Diese Annahme wird wenigstens insoweit, als sie sich auf das Bemerken des Verhältnisses des Folgens bezieht, durch vielfache Erfahrungen bestätigt. So sieht man, nach einem Beispiele SPINOZAS, ohne vorhergehende Überlegung, dass die Zahl, die sich so zu Zwei verhält, wie sich zu Eins Drei verhält, Sechs ist, und wenn man sich dann besinnt, wie man dies erkannt habe, findet man, es habe einem undeutlich vorgeschwebt, dass, da Drei das Dreifache von Eins sei, die gesuchte Zahl das Dreifache von Zwei, also Sechs sein müsse. Oder der Beweis dafür, dass die Winkel an der Grundlinie eines gleichschenklichen Dreieckes einander gleich sind, oder dafür, dass zwei Kreise sich in nicht mehr als zwei Punkten schneiden können, macht, wenn er nicht ein Beweis von der Art derer ist, die SCHOPENHAUER Mausefallen-

beweise nannte, dem einigermassen für Mathematik begabten Schüler nur klar, wesshalb er von der Wahrheit dieser Sätze überzeugt war, sobald er sie vernahm.

Zu den Überzeugungen, die auf dem nur undeutlich bewussten Bemerken des Zutreffens eines Kriteriums der Wahrheit beruhen und daher vielleicht nicht unpassend Anticipationen einer Erkenntnis genannt werden können, rechne ich auch die, in welcher KANT die Grundlage eines reinen Vernunftglaubens entdeckt zu haben meinte, dessen Inhalt der erkennenden Vernunft für immer unerreichbar sei, und dessen Gewissheit also von der der Erkenntnis ganz und gar verschieden sei, — die Überzeugung, die ich hier, ohne ihren Inhalt näher darzulegen, kurz als den Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes bezeichnen darf. Denn wie in Beziehung auf alle anderen muss auch in Beziehung auf sie gelten, dass man keine andere Bürgschaft für die Wahrheit einer Meinung haben kann als die Einsicht, dass sie wahr sei, und dass man diese Einsicht auf keine andere Weise haben kann, als indem man, wenn auch nur mit undeutlichem Bewusstsein davon, sieht, dass ein Kriterium der Wahrheit für sie zutrifft. Eine andere Quelle der Gewissheit des Glaubens an die sittliche Verpflichtung nachzuweisen hat KANT gar nicht versucht, und auch bei FICHTE, der diesen Glauben nicht bloss, wie KANT, für die einzige sichere Grundlage der Überzeugungen von der Freiheit des Willens, dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, sondern für die aller gewissen Überzeugungen erklärte, wird man diesen Nachweis vergeblich suchen, es müsste denn unter der Gewissheit eines Glaubens nicht der Besitz einer Bürgschaft für seine Wahrheit, sondern seine vollkommene Festigkeit, und unter der Quelle der Gewissheit eines Glaubens die Ursache dieses Glaubens als eines Zustandes oder Vorganges in der Seele des Glaubenden verstanden werden.

Der Versuch, meine Ansicht vom Wesen der Gewissheit durch weitere Beispiele von Überzeugungen, für die sie nicht zutreffe, zu widerlegen, müsste notwendig fehlschlagen. Denn ich würde von keinem Satze, von dem mir in evidenter Weise gezeigt würde, dass ich ihn nicht mittels eines der logischen Kriterien der Wahrheit als wahr erkännte, auch nicht in einer des deutlichen Bewusstseins entbehrenden Weise, dass ich, mit anderen Worten, an ihm weder eine Erkenntnis noch eine Anticipation einer Er-

kenntnis besässe, zugeben, dass er mir gewiss sei. Würde mir solches von einem Satze gezeigt, von dessen Wahrheit ich bisher fest überzeugt gewesen wäre, so würde dies nur den Erfolg haben, dass ich nunmehr einsähe, es könnte sich auch anders verhalten, als ich bisher geglaubt hätte, dass ich mithin aufhörte, überzeugt zu sein. Statt aus Beispielen zu schliessen, dass es noch eine andere Art der Gewissheit als die von mir beschriebene gebe, müsste man mir diese andere Art selbst angeben und ihre Echtheit darthun. Aber welche Eigenschaft man auch immer vorbringen mag als eine solche, durch welche die Wahrheit des Gedankens, dem sie zukomme, verbürgt werde, etwa, dass er einem Bedürfen und Wünschen entspreche, wegen dessen die Seele sich selbst hochhalte, oder dass er, nach einem Ausdrucke JACOBIS, überschwengliche Gefühle im Gemüte hervorrufe: man wird den Beweis, dass sie die Wahrheit des Gedankens verbürge, dem sie zukomme, nicht erbringen können, vielmehr einräumen müssen, dass, so lange man die Wahrheit eines Gedankens, dem sie zukomme, nicht durch direkte oder indirekte Vergleichung mit seinem Gegenstande erkannt habe, der Zweifel, es möge sich anders verhalten, als in ihm gedacht werde, berechtigt sei.

Ist die hier entwickelte Ansicht vom Wesen des Glaubens und der Gewissheit richtig, so ist jedes Glauben, jedes Für wahr und für gewiss halten, welchen Inhalt es auch immer habe, eine Thätigkeit des Verstandes, und jeder Besitz an wirklicher Gewissheit ein Werk dieses Vermögens. Alles, was wir für wahr und gewiss halten, halten wir durch den Verstand dafür, und wenn etwas, was wir für gewiss halten, wirklich für uns gewiss ist, so ist es wiederum der Verstand, der es uns gewiss macht, indem er das Zutreffen eines Kriteriums der Wahrheit für unser Glauben bemerkt und dadurch seine Wahrheit verbürgt. Es giebt keine andere Gewissheit als die, welche darin besteht, dass der Verstand der Wahrheit eines Geglaubten inne wird. Kein Wollen und kein Fühlen, kein Zustand und keine Erregung des Gemütes, mit Einem Worte kein Affekt, der sich an einen Gedanken knüpft, vermag dessen Wahrheit zu verbürgen. Es liesse sich zwar vielleicht denken, dass die Philosophie einmal als einen Bestandteil der Weltordnung ein Gesetz entdecken werde, nach welchem gewisse Affekte nur durch wahre Gedanken hervorgerufen werden könnten, dass sie uns also einmal in den Stand

setzen werde, aus dem Vorhandensein eines gewissen Affektes, den wir in uns mit einem Gedanken verbunden finden, auf die Wahrheit dieses Gedankens zu schliessen. Aber die so gewonnene Gewissheit wäre keine andere als die vom Verstande erzeugte, die Gewissheit der Erkenntnis. Nicht der Affekt wäre es, in genauer Anwendung der hier bisher verfolgten Terminologie gesprochen, was uns die Wahrheit des mit ihm verbundenen Gedankens verbürgte, sondern das Bemerken, dass dieser Gedanke aus anerkannt wahren Gedanken (nämlich, dass wir jetzt von einem gewissen Affekte ergriffen seien, und dass ein Affekt dieser Art nur aus wahren Gedanken entspringen könne) folge.

Man wird den Satz, dass alles Glauben Verstandessache sei, nicht dahin missverstehen, als solle er die Möglichkeit in Abrede stellen, dass jemals das Begehrungsvermögen und das Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust den Geist dazu bringe, etwas zu glauben oder nicht zu glauben. Ich behaupte nur, erstens, dass, wo immer diese Mächte einen Einfluss auf unsere Überzeugungen und Meinungen ausüben, dies in der Weise geschehe, dass sie den Verstand bestimmen, etwas für wahr und gewiss oder für wahrscheinlich zu halten, dass also doch der Verstand das Vermögen dieses Für wahr und gewiss haltens sei, und zweitens, dass nur der Verstand selbst Richter darüber sein könne, ob etwas, was er bisher für wahr und gewiss gehalten habe, auch wirklich wahr und gewiss sei. Indem ich den Einfluss der Affekte auf die Ansichten des Verstandes zugebe, kann ich auch PLATON Recht geben, zwar nicht, wenn er die Quelle des Irrtums der Materialisten allgemein in einer unsittlichen Willensbeschaffenheit sieht, indem er sagt, man müsse sie erst besser machen, bevor man sie belehren könne, wohl aber, wenn er die Möglichkeit, dass der Verstand zur wahren Philosophie gelange, davon abhängig macht, dass sich die Seele zuvor von denjenigen Lüsten und Begierden reinige, die nicht mit der Erkenntnis dessen, was wahrhaft gut und was wahrhaft übel ist, übereinstimmen und sich darum wie Bleigewichte an die nach Erkenntnis strebende Vernunft hängen. Desgleichen kann ich — wiederum unter dem Vorbehalte, dass man nicht von der Verirrung eines Menschen in seiner Weltauffassung auf eine unedle Gesinnung desselben schliessen dürfe — FICHTE zustimmen, wenn er sagt, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei.

Und ich kann mich zu der in dem Augustinischen Fides praecedit intellectum und dem verwandten Anselmischen Credo ut intelligam enthaltenen Ansicht, die man auch bei SPINOZA wiederfinden kann, bekennen, dass zur Erkenntnis Gottes nur der zu gelangen vermöge, dessen Verstande zuvor durch ein Verlangen des Gemütes das Auge geöffnet sei, dass er in jener Weise, die ich eine Anticipation einer Erkenntnis nannte, die Wahrheit sehe.

An die Behauptung, dass alles Glauben Verstandessache sei, schliesst sich als Zusatz eine Bemerkung über das Verhältnis der Gewissheit zu dem Gegensatze des Objektiven und des Subjektiven. Wird unter subjektiver Gewissheit eine solche verstanden, die einem Glauben für diese oder jene Person zukommt, ohne dass sie ihm für jede andere Person, die ihn hat, zuzukommen braucht, so ist jede Gewissheit subjektiv. Denn wenn etwas Wahres von mehreren Personen geglaubt wird, so ist es immer möglich, dass nur eine oder einige von ihnen eine Gewähr für die Wahrheit ihres Glaubens besitzen. Wer z. B. die richtige Lösung einer Rechenaufgabe durch unrichtiges Rechnen findet, indem die Fehler, die er macht, einander kompensieren, hält zwar nicht minder als der, der die Lösung durch richtiges Rechnen findet, Wahres für wahr und gewiss, aber das von beiden für gewiss Gehaltene ist wirklich gewiss nur für den, der richtig gerechnet hat. Die Gewissheit unterscheidet sich hierin von der Wahrheit, denn diese ist immer objektiv, d. h. ein Glaube, der für einen von denen, die ihn haben, wahr ist, ist es auch für jeden anderen von ihnen. In einem anderen Sinne des Wortes ist jedoch jede Gewissheit objektiv, nämlich wenn unter Objektivität einer Gewissheit dieses verstanden wird, dass das, was einen Glauben für den einen gewiss macht, ihm auch für jeden anderen Gewissheit zu verleihen genügt, oder, um es noch etwas anders auszudrücken, dass, wenn ich etwas besitze, was für sich allein mir die Wahrheit eines Gedankens gewährleistet, dieses auch für jeden anderen, der es besitzt und der meinen Glauben teilt, dieselbe Bedeutung hat. Jede Gewissheit ist objektiv in diesem Sinne des Wortes; es giebt keinen Glauben von subjektiver Gewissheit d. i. von solcher, deren vollständiger Grund nicht für jeden hinreichte, ihm die Gewissheit desselben Glaubens zu begründen. Subjektive Gewissheit ist eine contradictio in adjecto. Denn die Gewissheit eines Glaubens besteht in dem Besitze einer Gewähr seiner Wahrheit für den Ver-

stand; was aber für den Verstand des einen hinreicht, ihm die Wahrheit eines Glaubens zu verbürgen, muss auch für den Verstand jedes anderen hinreichen, ihm die Wahrheit desselben Glaubens zu verbürgen, so gewiss, als etwas, was wahr ist, sofern es von dem einen geglaubt wird, auch wahr ist, sofern es von dem andern geglaubt wird.

Es könnte, so viel ich sehe, nach allem diesen gegen den wesentlichen Inhalt meiner Entwickelung des Begriffes der Gewissheit mit einigem Anschein nur noch der Eine Einwand erhoben werden, dass die den Ausgangspunkt bildende Begriffsbestimmung zu eng sei. Wer — so etwa möchte der Gegner, den ich mir denke, sagen — wer damit einverstanden sei, dass ganz allgemein die Gewissheit eines Glaubens in dem Besitze einer Gewähr für seine Wahrheit seitens des Glaubenden bestehe, müsse allerdings weiter zugeben, dass man einer Sache nicht anders gewiss sein könne, als indem man das Zutreffen eines der logischen Kriterien der Wahrheit für sie bemerke. Aber die an die Spitze einer Untersuchung über die Gewissheit zu stellende Erklärung dieses Begriffes müsse vielmehr lauten: die Gewissheit eines Glaubens bestehe darin, dass der Glaubende eine feste, sich gegen alle Zweifel behauptende, sich auch gegenüber dem ehrlichen, mit allen Mitteln unternommenen Versuch des Glaubenden selbst, sie zu erschüttern, bewährende Überzeugung von seiner Wahrheit habe. Und eine solche feste Überzeugung könne man auch dann haben, wenn man gar keine Gewähr für die Wahrheit seines Glaubens besitze und auch keine zu besitzen meine. Von dieser Art sei die Überzeugung, die der wahrhaft Gläubige von der Wahrheit der Sätze habe, welche die Grundlage des religiösen Glaubens bilden. Neben der objektiven Gewissheit, die ein Glaube dann habe, wenn seine Wahrheit dem Glaubenden durch etwas verbürgt werde, was genüge, sie auch jedem andern zu verbürgen, gebe es eine subjektive, die in einer mit keinem Zweifel behafteten Zustimmung zu einem Gedanken bestehe, welche, aus einem eigentümlichen Gemütszustande, einer fides, qua creditur, entspringend, auf jede Gewähr für die Wahrheit dieses Gedankens verzichte.

Folgendes meine Erwiderung. Ich habe das Wort Gewissheit durchweg in dem Sinne gebraucht, in welchem es eine Eigenschaft bedeutet, die nicht jeder beliebige, sondern nur ein wahrer Glaube haben kann. In diesem Sinne muss es auch der Gegner

nehmen, wenn das, was er vorbringt, wirklich die Bedeutung eines Einwandes gegen meine Behauptung haben soll. Er muss mithin der Meinung sein, dass ein seiner Begriffsbestimmung der Gewissheit entsprechender, also ein vollkommen fester Glaube notwendig auch wahr sei. Dieser Meinung nun stimme ich zwar bei, aber aus einem Grunde, der die weitere Behauptung des Gegners, vollkommene Festigkeit könne auch einem Glauben zukommen, für dessen Wahrheit der Glaubende keine Gewähr besitze, aufhebt, aus dem Grunde nämlich, weil ich der Ansicht bin, dass nur der Besitz einer Gewähr für seine Wahrheit, nur seine objektive Gewissheit einem Glauben vollkommene Festigkeit geben kann. Nach meiner Ansicht ist nicht ein vollkommen fester Glaube darum wahr, weil er vollkommen fest ist, so dass man sich zuerst der vollkommenen Festigkeit eines Glaubens bewusst werden und dann aus dieser Eigenschaft auf seine Wahrheit schliessen könnte, sondern umgekehrt: weil ein Glaube wahr ist und als wahr erkannt wird, also objektive Gewissheit hat, ist er vollkommen fest. Ich bestreite nicht nur, dass jemand etwas mit vollkommener Festigkeit, sondern dass er etwas überhaupt, gleichviel mit welchem Grade von Festigkeit, glauben könne, wenn er sich bewusst ist, keine Gewähr für die Wahrheit des Geglaubten, keine objektive Gewissheit zu haben. Es ist dies ebenso unmöglich, wie dass jemand etwas glaubte, wovon er wüsste, dass es unwahr sei. Jeder Glaube nämlich ist, wie im Anfange dieser Untersuchung festgestellt wurde, Glaube an seine eigene Wahrheit und das Verbürgt-sein derselben, also an seine objektive Gewissheit. Auch von dem Glauben, dass eine Annahme nicht wahr, oder dass sie, wenn wahr, doch nicht gewiss, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich sei, gilt dies, wie bereits hervorgehoben wurde; wer von einer Annahme glaubt, dass sie unwahr oder dass sie bloss wahrscheinlich sei, dessen Glaube hat ja zum Inhalte nicht den Inhalt dieser Annahme, sondern das Unwahr- oder das Ungewiss-sein derselben, und als Glaube dieses Inhaltes hält er sich für wahr und gewiss. Wer mithin etwas glaubte, wovon er wüsste, dass es nicht wahr sei, würde dasselbige für wahr und für unwahr halten, und ebenso würde derjenige, der etwas glaubte, wovon er wüsste, dass es nicht objektiv gewiss sei, dasselbige für objektiv gewiss und für nicht objektiv gewiss halten. Dass aber ein Denken sich in dieser Weise widerspreche, ist unmöglich. Von zwei Personen kann die eine

etwas glauben, also für gewiss halten, was die andere für ungewiss hält, und in derselben Weise könnten sich, wenn eine Seele aus Teilen zusammengesetzt wäre, deren jede ein denkendes Wesen wäre, zwei dieser Teile zueinander verhalten; aber dass eine Seele, die, mag sie nun denkende Wesen zu Teilen haben oder nicht, Ein denkendes Subjekt ist, als dieses Eine Subjekt etwas glaubte, also für objektiv gewiss hielte, und zugleich für nicht objektiv gewiss hielte, ist unmöglich. Sobald man einsieht, dass etwas, was man bisher geglaubt, also für objektiv gewiss gehalten hat, nicht objektiv gewiss sei, hört man auf es zu glauben, nicht minder als man aufhört, etwas zu glauben, sobald man es als unwahr erkennt. Es ist möglich, dass alsdann der Wunsch, dass es so sei, wie man glaubte, sich gegen die Erkenntnis, dass das zuvor Geglaubte ungewiss sei, erhebt, sie aus des Seele verdrängt und den vertriebenen Glauben wieder einsetzt, sowie auch, dass dann die Wahrheitsliebe die Erkenntnis der objektiven Ungewissheit zurückruft und damit von neuem den Glauben beseitigt, unmöglich aber, dass ein Glaube und die aktuelle Erkenntnis seiner objektiven Ungewissheit auch nur Einen Augenblick in der Seele zusammenbestehen. Wer die Erfahrung des Gegenteils zu haben meint, täuscht sich selbst, indem er etwa das sich Hingeben an die Hoffnung, eine gewisse Annahme sei wahr, oder den Entschluss, unbeirrt durch Zweifel sein Verhalten nach einer gewissen Annahme einzurichten, mit dem Glauben des Inhaltes dieser Annahme, dem Für-wahr- und gewiss-halten derselben, verwechselt.

Friedrich Nietzsche.

Eine moralphilosophische Silhouette.

Von

Georg Simmel.

„Alles, was tief ist, liebt die Maske", sagt Nietzsche einmal. Anders aber, als er es geliebt hätte, ist ihm die Maske zum Verhängnis geworden. Tief in die Reize eines spielenden, sprühenden, sinnlich bezaubernden Ausdruckes liegt der strenge Ernst seiner Gedanken eingebettet — zu tief offenbar, um an das Ohr der deutschen Philosophen zu dringen. So erfuhr er das Schicksal

aller derer, die mehr können, als einer traditionellen Berufsaufgabe genügen: dass über dem, was sie über die Aufgabe hinaus leisten, von vornherein bezweifelt wird, ob sie der Aufgabe selbst gewachsen wären. NIETZSCHE ist von den Berufsdenkern nicht ernst genommen worden, weil er mehr konnte, als ernst sein. Es spricht nicht für die Feinhörigkeit der deutschen Philosophen, dass sie bis in die jüngste Zeit hinein dem Denker NIETZSCHE verächtlich das Gehör verweigerten, weil ihn der Dichter NIETZSCHE mit dem Reize, der Fülle, der Freiheit seiner Formen für ihre Ohren übertönte. Freilich, er hat kein „System" der Ethik gegeben; aber nicht nur, dass ihm bloss die äusserlichste Form desselben fehlt, zu der sich indes seine Aphorismen leicht und in den Hauptsachen lückenlos zusammenfügen liessen; sondern der Gedankenkern, zu dem jedes System doch nur Körper ist, und den schliesslich die Geschichte des menschlichen Denkens allein aufbewahrt — liegt in voller Sachlichkeit und Klarheit vor, bereit, sogar auf Schulformeln gezogen und in die historisch-sachliche Entwickelung der ethischen Kategorien eingestellt zu werden. Dies letztere nun — eine umgekehrte Popularisierung, könnte man sagen — will ich hier andeutend versuchen: die moralphilosophischen Leitsätze NIETZSCHES auf ihren schmucklosesten, fachgemässesten Ausdruck zu bringen und so den Punkt festzulegen, den er in der Erkenntnis der sittlichen Dinge — oder in der Täuschung über sie — erreicht hat. — Wenn diese Einordnung NIETZSCHES in die geschichtliche Moralphilosophie also vor allem denen gilt, die ihn ex cathedra ignorieren oder deklassieren, so gilt sie auch seinen kritiklosen Anhängern gegenüber, die ihn als gelöst von der Kontinuität des menschlichen Geisteslebens ansehen, nicht ausdrückbar durch die bestehenden moralphilosophischen Kategorien, eine intellektuelle causa sui. So begehen sie den umgekehrten Fehler, wie jene; beide Parteien weisen ihm einen Platz jenseits der historischen Entwickelung der Philosophie an, — die einen darunter, die anderen darüber —, während er erst in der Einordnung in diese den Platz findet, den er behalten wird, wenn er überhaupt einen behält[1]).

[1]) Die folgenden Angaben sind sämtlich den nach 1882 erschienenen Werken NIETZSCHES entnommen. Diese zeichnen eine derart in sich geschlossene Weltanschauung, dass es zu ihrer Darstellung im nicht biographischen, sondern rein moralphilosophischen Interesse weder eines Einbeziehens der

Der grundlegende Gedanke NIETZSCHES ist der: im Lauf der Geschichte, insbesondere seit dem Christentum, hat die Majorität, die naturgemäss aus den Schwachen, Mittelmässigen, Unbedeutenden besteht, die äussere und innere Herrschaft über die Minorität der Starken, Vornehmen, Eigenartigen erlangt. Teils als Folge und Ausdruck, teils als Ursache davon sind die ursprünglichen moralischen Werte völlig umgewandelt worden. Es war, wie die Sprachgeschichte zeigt, ursprünglich „gut" zu siegen, zu herrschen, seine Kraft und Vollkommenheit erfolgreich, wenn auch auf Kosten Anderer, zu entfalten; der Schlechte war der Unterliegende, der Schwächliche, der Unvornehme. Diesen Wertgegensatz haben die demokratisch-altruistischen Tendenzen, wie sie am klarsten im Christentum herrschen, umgeprägt: gut ist jetzt der Selbstlose, der auf das Sich-Durchsetzen verzichtet, der für andere, für die Schwachen, Armen, Untenstehenden, lebt; ja diese selbst, die Leidenden, Entbehrenden, Zukurzgekommenen, sind die eigentlich „Guten", die Seligen, derer das Himmelreich ist. Und die begreifliche Folge davon ist, dass selbst die Starken, die von Natur Befehlenden, die innerlich und äusserlich Unabhängigen sich nicht mehr natürlich und unbefangen, sondern nur noch mit schlechtem Gewissen ausleben — vor dem sie sich retten, indem sie sich selbst nur als Ausführer höherer Befehle geberden, der Autoritäten, des Rechts, der Verfassung oder gar Gottes; so heucheln die, welche herrschen, die Tugend derer, welche dienen. Diese Wendung der sittlichen Interessen nach unten, diese Wandlung der sittlichen Würde: dass sie nicht mehr der Steigerung des Lebens, seiner Fülle, Schönheit, Eigenart zukommt, sondern dem Verzicht zu gunsten des Schwächeren, der Hingabe des Höheren an den Tieferen — muss unabwendlich eine Herabstimmung, Vermittelmässigung des allgemeinen menschlichen Typus zur Folge haben. Das Herdentier Mensch ist dadurch, dass es sich selbst, nämlich die Majorität, die Unterdrückten, die Zukurzgekommenen, zum Sollensinhalt der höheren und höchsten Exemplare gemacht hat,

---

früheren, noch nicht in gleichem Masse selbständigen Werke, noch des Wartens auf weitere Veröffentlichung seiner Manuskripte bedarf. Denn diese letzteren gehören entweder zu demselben Gedankenkern, oder, wenn sie etwa noch ganz neue Theorien böten, würden sie jene Werke vom Zarathustra bis zur Götzendämmerung um so mehr als ein selbständig darstellbares Ganzes erscheinen lassen.

zum Sieger über diese geworden. Während der gesunde Lebensinstinkt auf Wachstum, Häufung von Kräften, Willen zur Macht geht; während nur der Gehorsam gegen diese Antriebe die Gattung ins Höhere entwickeln kann, sind durch die Umbiegung der Ideale nach unten die Instinkte und Kräfte verstümmelt worden, die die Gattung nach oben treiben. Die christlichen, altruistisch-demokratischen Wertbegriffe wollen den Starken zum Diener des Schwachen, den Gesunden zum Diener des Kranken, den Hohen zum Diener des Niederen machen; und in dem Masse, in dem dies gelingt, verkümmern die Führenden auf das Niveau der Masse, und alle scheinbare Sittlichkeit der Güte, Herablassung, Hingabe, Entsagung bringt eine immer tiefere Heruntersetzung des Typus Mensch und seiner oberen, aufwärts gehenden Werte mit sich. — Auf dieser geschichtspsychologischen Grundlage erheben sich nun die systematischen Wertbegriffe Nietzsches, — deren Bedeutung übrigens von der historischen Wirklichkeit jener Entwickelung unseres Geschlechtes ebenso unabhängig ist, wie die Rousseausche Lehre sich in ihrer sachlichen Bedeutung ganz gleichgültig dagegen verhielt, ob die Entwickelung von dem Natur- zum Kulturzustand historisch so, wie er sie schilderte, stattgefunden hatte.

Als den systematischen Ausgangspunkt dieser Werttheorie kann man die Lehre von der natürlichen Distanz der Menschen untereinander ansehen. Die Natur hat Unterschiede zwischen die Menschen gelegt, die alle sittlichen Ideale demokratischer und socialistischer Art zu Widernatürlichkeiten machen. Ist Wachstum der Energien, Verfeinerung, Aufwärtsbildung — als Fortsetzung des Weges, den die natürliche Züchtung uns führt — das Ideal der Menschheit, so nähern sich offenbar immer nur einzelne bevorzugte Individuen demselben, Pioniere, die sich nicht an das Tempo der Masse binden. Der Mensch jedes gegebenen Entwickelungsstadiums muss zu gunsten eines höheren überwunden werden; aber dies ist nur um den Preis möglich, dass Unterschiede zwischen den Menschen seien, dass der Höchste vorschreite, ohne seine Kraft an die Niederen zu verschwenden; und je schneller, höher der Fortschritt, desto grösser die Distanz der Vorschreitenden zu dem grossen Tross. Ohne Differenz zwischen den Menschen, ohne den Mut der Höheren, sich über die Unteren zu erheben und eine Rangordnung der Individuen nach Werten zu schaffen — ist der Fortschritt zu jenem Ideale der Erhöhung des Menschen unvollziehbar.

Mit diesem Werte der distanzierenden Abstufung unter den Individuen, als Grundlage jeder entwickelungsfähigen Ordnung, verbindet sich unmittelbar eine weitere Wertsetzung. Bisher hat man die Summe der über viele Einzelne verteilten eudämonistischen, kulturellen, charakterologischen Werte als den Wert eines gegebenen Zustandes schlechthin angesehen: sozusagen durch Multiplikation der Breitendimension mit der Höhendimension der Werte ergab sich die absolute Bedeutung jeder Existenzform, Ordnung oder Handlungsfolge. Demgegenüber entscheidet für NIETZSCHE ganz allein die Höhe des höchsten überhaupt erreichten Punktes über jeglichen Wert einer gesellschaftlichen Gruppe. Nicht dass tausend Menschen ein mittleres Mass von Behagen, Freiheit, Kultur, Stärke besitzen, erscheint ihm wertvoll; sondern dass wenige, oder allenfalls nur ein einziger ein exzessives Mass dieser Werte und Kräfte in sich darstelle, selbst um den Preis, jene Tausend damit in die äussersten Tiefen hinabzudrücken — das ist ihm der Sinn, der ideale Endzweck der Gesellschaft. Den jeweiligen Typus Mensch bestimmt ihm nicht der Durchschnitt der Menschen, sondern die jeweils höchste Spitze, die das Menschentum erreicht hat[1]).

Jene Höhendifferenz zwischen den Menschen besitzt sogar einen Eigenwert. Wie hoch nämlich auch, absolut genommen, das allgemeine Niveau einer Gesellschaft sei, so besteht doch aller Wert ihrer gerade in der Höhe über diesem Niveau, in die sich Einzelne erheben. Man könnte dies, ganz frei, so ausdrücken: das Durchschnittsniveau einer Gruppe ist weder hoch noch tief, vielmehr erst die Basis, von der aus Höhe oder Tiefe entstehen kann. Wie dasselbe also an und für sich ist, ist völlig gleichgültig; Höhe, Bedeutsamkeit, Adel giebt es erst in dem Masse, in dem Distanz einzelner von jenem Niveau vorhanden ist. Die aristokratische Distanzierung ist also nicht nur, wie nach dem Bisherigen, der technisch-historische Ursprung für die Entstehung ausgezeichneter

[1]) An diesem Hauptpunkte der Nietzscheschen Wertlehre zeigt sich vielleicht klarer als irgendwo sonst der Einfluss ästhetischen Empfindens. Denn in der Kunst entscheidet sich allerdings der Wert einer gegebenen Epoche nicht nach der Höhe der Durchschnittsleistungen, sondern allein nach der Höhe der höchsten Leistung; nicht die Summe des Achtbaren, sondern gerade der Abstand des Hervorragendsten von diesem bloss Achtbaren misst die Bedeutung der Kunstepoche — während in allen sonstigen eudämonistischen, ethischen, kulturellen Beziehungen bisher gerade der Durchschnitt, das Verbreitungsmass erwünschter Zustände den Wert der Epoche bestimmte.

Menschen, sondern die logisch-begriffliche, also unbedingte Bedingung irgend eines Wertes innerhalb der Gesellschaft. Die quantitative, richtiger: numerische Beschränkung der Wertpunkte des Lebens ist erforderlich, um seine Wertsumme zu steigern, ja hervorzubringen. Hieraus verstehen wir denn nun im Tiefsten jene prinzipielle Wertsetzung, dass er den Wert des Ganzen an der Höhe seiner höchsten Exemplare misst — gleichsam eine umgekehrte Theorie des „Grenznutzens".

Dies ist eine sehr merkwürdige Wendung des sittlichen Ideals vom Subjektiv-Menschlichen in das Objektive. Denn nicht, wie oft derselbe Grad irgend eines Wertes sich individuell wiederholt, erscheint hier der Beachtung würdig; sondern nur, dass der betreffende Wert überhaupt einen maximalen Grad erreiche. Die höchst-mögliche — im Gegensatz zu der möglichst breiten — Verwirklichung der Ideale der Stärke, Vornehmheit, Schönheit, Denkkraft, Milde ist das Entscheidende: demgegenüber es völlig gleichgültig ist, wie viele individuelle Leben, subjektives Leid, Opfer durch Härte und Unterdrückung es kostet, jene Höhe der Ideale einmal in objektive Wirklichkeit zu rufen. Man könnte sagen, dass NIETZSCHE jenen KANTischen Rigorismus, der die eigentliche Sittlichkeit erst in der schmerzhaften Ueberwindung der niederen Seelentendenzen hervortreten lässt, von den Verhältnissen innerhalb der Einzelseele auf das Verhältnis zwischen den Menschen überträgt: nur um den Preis unzähliger Rücksichtslosigkeiten und Grausamkeiten, nur durch die strengste Züchtung und Auslese können die höchsten Blüten der Idealverwirklichung sich zeigen. Man könnte andererseits eine Verwandtschaft mit PLATO heraushören. Dass die unpersönliche Idee, dass das Objektiv-Gute realisiert werde, fordert PLATO im Gegensatz zu aller anthropologischen Ethik: und um dessentwillen kommt es ihm nicht darauf an, die Majorität aller Menschen seines Idealstaates in Unselbständigkeit und Unentwickeltheit hinabzudrücken. Dies eben ist das ethische Interesse NIETZSCHES: dass überhaupt das Ideal dargestellt werde, so hoch und vollendet wie möglich, völlig gleichgültig gegen den anthropologischen Unterbau, gegen die subjektiven Bedingungen, über die es sich erhebt.

Mit dieser reinen Sachlichkeit der Wertmessung verträgt es sich nun aber durchaus, dass die von NIETZSCHE anerkannten Ideale ihrer Darstellbarkeit, sozusagen ihrer Technik nach, rein

personaler Art sind. Jene Qualitäten: Gesinnungsgrösse, Schönheit, Vornehmheit, Denkkraft, Herzensreinheit, Willensstärke entlehnen ihre Würde nicht von den Folgen, die von ihnen ausstrahlen, sondern die dadurch qualifizierte Persönlichkeit ist an und für sich das Wertvolle; wenngleich ein bestimmtes Handeln sich unvermeidlich aus ihr ergiebt, so bildet doch nicht das operari, sondern das esse der Persönlichkeit den eigentlichen zentralen Wertpunkt. Diese, in ihrer haarscharfen Nüancierung allerdings nicht leicht zu fassende Wertbestimmung ist doch das Entscheidende für das Verständnis der Originalität von NIETZSCHES Moralphilosophie. Er stellt eine höchst eigenartige Kombination dar: einerseits eine rein objektive Wertung, eine ausschliessliche Schätzung aller socialen Existenz nach dem höchsten Teilstrich, den ihr höchstes Element an der nach dem absoluten Ideal gerichteten Skala erreicht — andererseits eine ebenso ausschliessliche Bindung dieser Werte an die Persönlichkeit, derart, dass sie nur als Eigenschaften und Energien dieser die definitive, nicht weiter definierbare Qualität des „Wertes“ besitzen, nicht aber dadurch, dass erst die Folgen dieser persönlichen Bestimmungen ihr jene Qualität verliehen.

Dieser ethische Personalismus ist aber absolut kein Egoismus oder Eudämonismus. So wenig sich der Wert der objektiven Idealqualitäten an ihren Wirkungen für die Empfindungen anderer misst, so wenig an den Wirkungen auf das Subjekt selbst. Da er hierin schlimmer als in irgend einem anderen Punkt missverstanden worden ist, führe ich einige entscheidende Stellen an. Der vornehme Mensch muss „seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen“ (Jenseits, 252). „Trachte ich denn nach Glück?“ fragt ZARATHUSTRA; ich trachte nach meinem Werke.“ (ZARATHUSTRA, 472). Freiheit bedeutet: „Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird; dass die männlichen, die krieg- und siegesfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andere Instinkte, z. B. über die des Glückes. Der freigewordene Mensch tritt mit Füssen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andere Demokraten träumen“ (Götzendämmerung 88). „Man soll nicht geniessen wollen, wo man nicht zu geniessen giebt. Und — man soll nicht geniessen wollen“ (ZARATHUSTRA, 288). „Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämo-

nismus: alle diese Denkweisen, welche nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der Dinge messen, sind Vordergrundsdenkweisen und Naivitäten, auf welche ein jeder, der sich gestaltender Kräfte bewusst ist, nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird. — Nur die Zucht des grossen Leidens hat bisher alle Erhöhungen des Menschen geschaffen." (Jenseits, 171 f.) Der Kampf der Kirche gegen Sinnlichkeit und Lebensfreudigkeit ist verständlich und relativ berechtigt, insoweit es sich um Degenerierte handelt, „welche zu willensschwach sind, um sich ein Mass in der Begierde auflegen zu können". (Götzendämmerung, 24.) Denn „Wollust ist nur dem Welken ein süsslich Gift, für die Löwen-Willigen aber — der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine" (ZARATHUSTRA 272). Und wenn er mit der „Nächstenliebe ins Gericht geht, so ist es, weil er sie für eine schlecht verkleidete Eigenliebe hält". „Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen — die Ferneren sind es, welche eure Liebe zum Nächsten bezahlen"; und höher noch als die Liebe zu Menschen stehe die zur Sache und zum Ideal (ib. 84). — Dass man in dieser Lehre einen Epikuräismus und Zynismus erblickt hat, gehört zu den wunderlichsten Augentäuschungen in der an derartigen optischen Erscheinungen nicht armen Geschichte der Moral. Es giebt gar keinen strengeren Richter gegenüber allem Anarchistischen, Zuchtlosen, Weichlichen, als NIETZSCHE ist; alle Dekadenz, der die Gegenwart verfallen sei, sieht er ja gerade darin, dass die Strenge gegen sich wie gegen andere, die harte Zucht, die Ehrfurcht und Autorität, vor der Gleichmacherei, vor dem unvornehmen, unidealen Streben nach dem Glück Aller verschwunden sei. Gewiss predigt er Selbstsucht: d. h. dass der Hohe, Führende, Vornehme „auf sich halte", dass er die Eigenschaften, die ihn zum Führer und zur Leuchte machen, nicht durch Weichherzigkeit verderbe, die dem momentanen Impulse um den Preis der dauernden Werte nachgiebt; dass er die innere Distanz gegen die Tieferen auch äusserlich aufrecht erhalte, um nicht auf das Niveau jener herabgezogen zu werden und so seine höchsten Werte zu deklassieren. Aber alles dies ist nicht Willkür, nicht Genussfrage; sondern immer und immer wieder betont er, dass die Verantwortlichkeit in dem Verhältnis der Rechte stiege; das Leben in der Höhe würde immer strenger und härter, immer verantwortungsreicher. Sein Indivi-

dualismus oder Personalismus ist so wenig Egoismus, dass er gerade der Pflicht zuerst ihre Form giebt. „Der vornehme Mensch denke nicht daran, seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen.“ (Jenseits, 252.) Der ganze Sinn seiner vorgeblichen Selbstsucht ist also nur die Erhaltung der höchsten personalen Werte, um derentwillen er ebenso die unnachgiebigste Strenge sich selbst wie den anderen gegenüber fordert. „Wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge. — Aber so will es unsere Art; und ich liebe die, welche sich nicht bewahren wollen.“ (ZARATHUSTRA, 288). — Und freilich predigt er Rücksichtslosigkeit, Härte, ja Grausamkeit: aber nur, weil sie ihm die Schule und Zucht scheinen, in der allein wieder die Stärke des Menschen erwachsen kann, die durch die Reduktion unserer Ideale und schliesslich auch unserer Wirklichkeit auf die Interessen des Durchschnitts, der Allgemeinheit, verloren zu gehen droht. „Man muss es nötig haben, stark zu sein, sonst wird man es nie.“ (Götzendämmerung, 89.) „Ihr sollt es immer schlimmer und härter haben: so allein wächst der Mensch in die Höhe, wo der Blitz ihn trifft und zerbricht: hoch genug für den Blitz!“ (ZARATHUSTRA, 417.) — Freilich predigt er den Kreuzzug gegen die „Guten und Gerechten“ und verherrlicht die „Bösen“: aber nur, weil der Begriff des Guten ihm nicht den Guten schlechthin bedeutet, sondern den Guten, den eine bestimmte historische Entwickelung zu einem solchen geprägt hat, nämlich diejenige, die in der Herabbiegung des Hohen zum Niedrigen, des Führenden zu der Heerde, des Ausnahmemenschen zum Durchschnitt, des Gesunden zum Kranken ihr Ideal sieht. Unsere Moral, die das Wohl der Meisten zum Ziel hat, — so betont er fortwährend — ist nur eine Art Moral, der man sehr wohl eine andere entgegensetzen kann, d. h. eine andere Art „gut“ zu sein; was wir jetzt böse nennen und was aus seinem bloss historisch-relativen Charakter zu einem absoluten, analytischen Ausdruck für das schlechthin Nicht-sein-sollende emporgewachsen ist — das ist zum grossen Teil auf sich selbst ruhende Kraft, die innere Unabhängigkeit, der Mut zu allem Kühnen und Eigenartigen, kurz dasjenige, dessen es als formaler Eigenschaften vor allem bedarf, um das Leben auf höhere Stufen zu führen.

Weder mit meiner Darstellung der NIETZSCHEschen Grundlehren noch mit dieser Verteidigung seiner gegen die Anklagen

auf Zynismus und eudämonistischen Egoismus sollte behauptet sein, dass er sachlich recht hätte. In Bezug auf seinen Kerngedanken ist eine solche Behauptung auch, ebenso wie die entgegengesetzte, überhaupt unmöglich, — insofern sie wissenschaftlich, und nicht praktisch sein soll, — weil sie das letzte, also der Diskussion nach tiefer liegenden Entscheidungspunkten nicht mehr unterliegende Fundament der Ethik betrifft. Alle sonstigen ethischen Zielsetzungen von individueller, ästhetischer, religiöser Art, führten, wenn sie auch eben nicht positiv social waren, doch mittelbar dahin, dass sich bei ihrer Erreichung auch die Mitmenschen, die Gesamtheit am besten befände. Aus diesem Umstand entlehnten sie alle zusammen das Kriterium ihrer Dignität, es war ihnen der Beweis und die Rechtfertigung des Prinzips. Hier wird zum erstenmale in der modernen Ethik das Kriterium selbst ein anderes; die Steigerung der Kraft, der Schönheit, der Distanzierung zwischen Mensch und Mensch wird hier zum Selbstzweck und entlehnt ihre Würde nicht erst davon, dass diese Steigerung anderen als ihren Trägern selbst zu Gute kommt. Während sonst die Bedeutung des einzelnen dadurch sittlich gerechtfertigt wurde, dass sie sich zurückwandte auf die anderen, auf das sociale Ganze, wird hier umgekehrt das zeitweilige Vorkommen der grossen Menschen der Rechtfertigungsgrund für das Dasein der Niederungen der Menschheit. Die Qualitäten des einzelnen, die ihre sittliche Würde bisher auf dem Umwege über die Allgemeinheit erhielten, besitzen sie nun unmittelbar, und die Allgemeinheit bedarf des Umweges über sie, um ihrerseits sittliche Würde zu besitzen. Es ist eine Kopernikanische That. Zentrum und Peripherie wechseln die Stellen. War wirklich, wie SCHOPENHAUER meint, das wesentliche Prinzip aller Moral: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva — so sind alle bisherigen konstitutiven Ethiken nur vorgeschlagene Mittel zu jenem Endzweck, also rational diskutierbar. Hier aber wird ein anderer Endzweck aufgestellt; nicht wie hoch oder tief eine That an einem anerkannten Massstabe erschiene, sondern um den Massstab selbst handelt es sich: nicht die Vielen oder die Alle, sondern die wenigen Höchsten — wenngleich nicht der auf sie selbst zurückschlagende egoistisch-subjektive Empfindungserfolg ihrer Qualität und Stellung — bilden den definitiven Zweck und Sinn des Lebens überhaupt. Man mag dies empörend, gefährlich, unsittlich finden. Allein es bedeutet jeden-

falls einen derartigen Wechsel des Fundamentes der ethischen Beurteilung, dass eine eigentliche Widerlegung desselben vom entgegengesetzten Standpunkte aus unmöglich ist. Denn diese könnte nur auf Grund von Kriterien erfolgen, deren Gültigkeit NIETZSCHE ja gerade ablehnt: des Gemeinwohls, der Glücks- oder Lebenssumme, des Kulturfortschritts etc. Hier ist wirklich ein Letztes ausgesprochen, dem gegenüber es nur noch willensmässige Verwerfung oder Annahme, aber keine verständnismässige Diskussion mehr giebt, die sich wohl auf die definitiven Wertgefühle stützen, nicht aber diese von sich aus bestätigen oder widerlegen kann[1]). Die ganze Frage nach der rein wissenschaftlichen Qualifikation dieser, wie aller Aufstellung wirklich letzter ethischer Prinzipien kann höchstens die sein: ob mit ihnen real-psychologische Motive, Tendenzen, Velleitäten, welche bisher unbewusst, undeutlich oder rein praktisch gewirkt haben, richtig beschrieben sind, ob das, was sie in unser Bewusstsein rufen, mit dem Tone der psychologischen Wahrheit anklingt. Ob es aber im ethischen Sinne richtig oder falsch ist, ein sachlich gerechtfertigtes Sollen darstellt oder nicht — das ist durch keine intellektuelle, sondern nur durch eine Willensthat zu entscheiden, die als solche jenseits von Wahr und Falsch steht.

Die Nietzscheschen Theorien erscheinen so klar und in sich geschlossen, dass es zu ihrem Verständnis keines Zurückgreifens auf seine persönlichen Schicksale bedarf; ihre Erklärung kann eine rein immanente, sachlich-moralphilosophische sein. Andererseits halte ich es für irreführend, zur „Erklärung" seiner Schicksale, insbesondere seines schliesslichen Irrsinns, auf den Inhalt seiner Theorien zurückzugehen; jene Tragödie vielmehr kann als eine rein somatische verstanden werden. Dennoch, wenn man auch jede kausale Erklärung des einen durch das andere als schief oder unbegründbar ablehnt, wird man doch vielleicht hier und da einen

[1]) Er setzt deshalb den „Philosophen" — unter dem er sich selbst versteht — in einen entschiedenen Gegensatz zum philosophischen Gelehrten. Dieser habe nur einen bisherigen Thatbestand festzustellen und in Formeln zu bringen. Der Philosoph aber ist der Befehlende, der Gesetzgeber, der neue Werte kreiert; sein Erkennen ist Schaffen. Er lehnt es direkt ab, nach dem Warum seiner Lehre gefragt zu werden. „Im Grunde von uns giebt es etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte Fragen. Bei jedem kardinalen Problem redet ein unwandelbares: „Das bin ich". (Jenseits, 182.)

Inhalt seines Bewusstseins erhaschen können, der der Zerstörung seines psychisch-somatischen Ich parallel ging. So naiv es wäre, für die fortschreitende zerebrale Zerstörung nun Schritt für Schritt entsprechende Symbole in seinem bewussten Leben oder gar in seinen niedergeschriebenen Gedanken suchen zu wollen, so wahrscheinlich ist es doch, dass beide Reihen gelegentlich einmal auch an ihren erkennbaren Äusserungen eine Parallelität zeigen. Auf einen derartigen Parallelismus will ich hier hypothetisch hinweisen, ohne Zusammenhang mit dem Obigen und nur als besonders lehrreichen Fall einer inneren Tragödie, in der sicher mehr als ein Moralist seine innere Peripetie und seinen fünften Akt gefunden hat.

Nietzsche stellt eine merkwürdige praktische Wendung des Platonischen Gedankens dar: dass der Philosoph weder ein ganz Wissender noch ein ganz Nicht-Wissender sei. Es fällt an ihm auf den ersten und oberflächlichsten Blick ein Selbstbewusstsein und Glauben an die Unvergleichlichkeit seiner Leistung auf, der sich oft krankhaft zuspitzt[1]). Das Selbstbewusstsein indes erfüllt ihn nur als Erkennenden, als den Lehrer neuer Ideale. Ganz anders aber, ganz getrennt hiervon, ist das Verhältnis seines praktischen Selbst zu dem Inhalt seiner Lehre, zu seinem Ideale selbst. Da hat er nicht nur die tiefe Bescheidenheit, die der vornehmen Natur gegenüber ihren Idealen, d. h. ihrem anerkannten Über-sich, eignet (z. B. Zarathustra, 148); sondern er bewegt sich, wenn ich ihn richtig deute, in einem steten Konflikte zwischen dem Bewusstsein der Annäherung an den „Übermenschen“, d. h. an sein Ent-

[1]) Die Masslosigkeit seines Stolzes, die Überzeugung, der Erste der Ersten zu sein, würde an sich noch keinen Hinweis auf einen pathologischen Zustand geben — in der alten wie in der neuen Geschichte der Philosophie und der Reformideen ist diese Höhe des Selbstbewusstseins mehr als einmal erreicht worden, ohne dass darum Gehirnkrankheit vermutet würde. Das Pathologische daran liegt bei Nietzsche, wie ich meine, nicht in dem Quantum, sondern in den gelegentlichen Geschmacklosigkeiten der Äusserung seines Selbstbewusstseins. Er ist sicher einer der grössten litterarischen Artisten aller Zeiten, der Geschmack und die Vornehmheit seiner Ausdrucksweise ist, in Deutschland wenigstens, unerreicht. Dass ein Geist von derartiger ästhetischer Genialität sich durch seine — berechtigte oder unberechtigte — Anmassung zu direkten Geschmacklosigkeiten hinreissen lässt (wie das Anpreisen seiner Bücher in diesen selbst oder der abgeschmackte Versuch, seine Gesinnungswechsel nur als einen Maskenwechsel darzustellen) — das ist allerdings ein bedenkliches Anzeichen von zerstörtem inneren Gleichgewicht, bei dieser Naturanlage bedenklicher als das noch so gesteigerte Messiasbewusstsein selbst.

wickelungsideal des Menschen, und der grenzenlosen Entfernung von ihm. Er schildert, wie er sich in seinen Träumen seinem Höchsten nähert, es erreichen zu können glaubt und davon einen ganz besonderen Anspruch an Glück in die Wirklichkeit mitbringt (Jenseits, 116). Und dabei ist er sich bewusst, selbst ein Dekadent zu sein, den Zustand in sich darzustellen, den er, als Moralist, sozusagen als das radikale Böse perhorresciert. Er strebt heraus und steckt doch darin; „was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist das Problem der décadence — ich habe Gründe dazu gehabt" (Fall Wagner, 1). Von den Künstlern hebt er den typischen Irrtum hervor: als ob sie selbst das wären, was sie darstellen, ausdenken, ausdrücken, und führt weiter aus, zu welcher Verzweifelung einen diese ewige Unrealität und Falschheit des innersten Daseins treiben kann — in einem Tone, der auf persönliche Kenntnis dieser Diskrepanz schliessen lässt. Vielleicht wirkt sogar ein Ungenügen an seiner eigenen körperlichen Erscheinung mit, das ihm immer zum Bewusstsein bringen musste, wie weit er, der auf das Physiologische so hohen Wert legt, von der Schönheit des Idealmenschen absteht. „Im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder. Ach, dass es im härtesten, hässlichsten Steine schlafen muss! Nun wütet mein Hammer grausam gegen sein Gefängnis. Vom Steine stäuben Stücke." (Zarathustra 122.) Und einen anderen Gegensatz seiner gegen sein Ideal: er kennt aus seiner Lehre heraus die Notwendigkeit der Härte, des kalten Über-den-Dingen-stehens — und wird doch in jedem Augenblicke von der Weichheit seines Empfindens, von der Macht der alten, altruistischen Instinkte wieder herabgelockt (Zarathustra 223, 288). „Ach Freunde, erratet ihr wohl meines Herzens doppelten Willen? Das ist meine Gefahr, dass mein Blick in die Höhe stürzt und meine Hand sich halten möchte — an der Tiefe. An den Menschen klammert sich mein Wille: mit Ketten binde ich mich an den Menschen, weil es mich hinaufreisst zum Übermenschen." Er beschreibt mit deutlichster Anspielung auf sich selbst, wie derjenige, der neue Ideale baut, doch innerlich noch von ihnen absteht, den alten anhängt und welche furchtbare Marter aus diesem Konflikt entsteht (Genealogie 121); er schildert sich als einen Ringer, der zu oft sich selbst bezwingen musste, der durch eignen Sieg verwundet und gehemmt wurde, und bezeichnet, im Gedichte, die Vollendung seines eigenen Wesens als Hochzeit von Licht und

Finsternis (Jenseits, Nachgesang). Diesen Dualismus, diesen abwechselnd oder vielmehr gleichzeitig positive und negative Verhältnis zu seiner eignen Forderung, charakterisiert er nirgends besser, als Genealogie 93, wo er nach einer dithyrambischen Schilderung des Übermenschen, in die Züge seines eignen Wesens unlösbar verflochten sind, sich plötzlich unterbricht, weil er sich nicht an dem vergreifen will, was nur einem Höhern, Stärkern als er ist, freistände. SCHOPENHAUER freilich ersparte sich derartigen Dualismus durch die einfache Erklärung, man könne vom Ethiker so wenig ein Leben nach seinen Lehren verlangen, wie vom Bildhauer eigene Körperschönheit. NIETZSCHE dagegen scheint ganz in einer zerstörenden Form desselben gelebt zu haben: bloss philosophischer Gelehrter, Erkennender einer vorhandenen Wirklichkeit will er nicht sein, vielmehr Philosoph, Wertsetzender, Schaffender. Allein er schafft die neuen Werte doch nicht mit der That, sondern nur in Gedanken, nicht als Übermensch, sondern eben als Philosoph, der erst den Übermenschen „lehrt". Indess, jene Repulsion von der blossen Gelehrsamkeit, jene Mittelstellung zwischen einer Theorie und einer Praxis, bringt ihn innerlich in gefährliche Nähe des Übermenschen — so strebt er auch in seinem Eigenen, als Subjekt, diesem Ideal zu, er diskontiert es gleichsam in seinen Träumen, Aufschwüngen, Strebungen — und fühlt sich zugleich zurückgeschleudert, empfindet im gleichen Augenblick Annäherung, Verwandtschaft, Aufsteigen zu seinem höchsten Werte — und Entfernung, Zurückgestossensein, Unüberwindbarkeit des Abstandes. Dieses Doppelverhältnis zu seinem Ideal, wie es gerade aus der allertiefsten und leidenschaftlichsten Beziehung zu diesem entspringen kann, dieses Hin- und Hergerissenwerden zwischen dem positiven und dem negativen Wertpunkt der Existenz mag ihn innerlich zerrieben haben, oder mag wenigstens die Bewusstseinsseite jener tiefen Zerstörung seines Ich gewesen sein — an deren Geheimnissen wir ebenso voreilig rühren, wenn wir die Zerklüftungen seines psychischen Lebens als Folgen rein körperlicher Störungen bezeichnen, wie wenn wir sagen, dass sein Körper an seinen Gedanken zu grunde gegangen ist.

Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn.

Von

Professor Dr. **Matthias Szlávik** in Eperies (Ungarn).

Von einem Studium und vollends einer Litteratur der Philosophie in Ungarn kann erst seit der Reformation die Rede sein. Insbesondere war die Hochschule zu Wittenberg für die Entwickelung auch des philosophischen Studiums in Ungarn von grösster Bedeutung, da im XVI. und XVII. Jahrhundert weit über tausend Jünglinge und gereifte Männer neben ihrem evangelisch theologischen Studium dort ihre philosophische Vor- und Ausbildung erhielten, und von hier aus auch weiterhin in ihrer Wirksamkeit angeregt und kräftig unterstützt wurden. Die wissenschaftlichen Kenntnisse, welche sie sich in Wittenberg erworben hatten, sind der nachmaligen ungarischen Litteratur im allgemeinen ein reicher Segen geworden. Nur dem überaus lebhaften wissenschaftlichen Verkehr zwischen Ungarn und Wittenberg — den die ungarische historische Forschung noch nicht genügend berücksichtigt hat — ist es zu verdanken, dass in den genannten Jahrhunderten die ausländische, insbesondere deutsche Philosophie auch auf unseren, meist protestantischen Hochschulen ihre würdigen Vertreter und emsigen Verbreiter fand.

Die ersten Spuren der Philosophie in Ungarn — um die mittelalterlich-humanistischen und altprotestantisch-scholastischen, lateinisch gehaltenen Versuche zu übergehen — sind im XVII. Jahrhundert von den Niederlanden aus über Deutschland hindurch auf den siebenbürgischen protestantischen Hochschulen zu suchen. Johann Erdélyi, der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete unserer philosophischen Vergangenheit, hat in seinem nach dem Tode herausgegebenen Werke: „Die Philosophie in Ungarn", Budapest 1885 S. 105 ff. nachgewiesen, dass zu den ersten ungarischen Philosophen Johannes Cseri de Apácza (1625 bis 1660), der eifrige Anhänger und Verbreiter des Cartesianismus

und philosophische Schriftsteller auf der Hochschule zu Gyulafehérvár (Alba Julia), zu rechnen ist. Im haben wir bis in die neueste Zeit hinauf unsere philosophische Terminologie zu verdanken, deren Grundlinien er in seiner „Ungarischen Encyklopädie" Utrecht 1653 und „Logik", Gyulafehérvár 1656[1]) entworfen hat. Wegen seiner cartesianischen Bildung und protestantischen Gesinnung war er seitens des Fürsten von Siebenbürgen und der protestantischen Orthodoxie heftigen Verfolgungen ausgesetzt. Der Ausgangspunkt der neueren Philosophie: cogito, ergo sum, als unmittelbar sichere und zuverlässigste Wahrheit ist bei ihm wörtlich zu finden, und mit seiner mathematischen Methode hat er zur Verdrängung der auch in Ungarn öfters aufgelegten (Debreczin 1664, 1697, 1704, und Grosswardein 1653) Logik von PETRUS RAMUS viel beigetragen. Er diente der Wahrheit des spekulativen Idealismus in gut ungarischer Sprache zu einer Zeit, wo LEIBNIZ in Deutschland unter besseren Verhältnissen kaum den Anfang machte zu einer selbständigen „deutschen Philosophie", wurde aber leider bald, und zwar auf lange Zeit, vergessen. Seine Zeitgenossen huldigten unter dem Drucke der politischen Verhältnisse in lateinischer Sprache einer orthodox-theosophischen Richtung, bis die neuere Zeit den ausländischen, insbesondere deutschen Systemen der modernen Philosophie auch nach Ungarn Eingang verschaffte. Seine nächsten eifrigeren Vertreter waren: CSERNATONI († 1720), PATAKI († 1723) und TSÉTSI, der berühmte und hochgelehrte Professor an der Hochschule zu Sárospatak. Sein heftigster Gegner war sein Kollege, der calvinistische Historiker und geschulte Polemiker JOH. PÓSAHÁZI (1657—1671), der „gegen die falsche Opinion der kartesianischen Philosophie" in mehreren Broschüren heftig auftrat, und deren Verbreitung verhinderte. Auch auf die verengte Glaubensansicht eines J. A. COMMENIUS, des berühmten und auch bei uns wirkenden Pädagogen, konnte die Philosophie des CARTESIUS keinen dauernden Einfluss ausüben. Mit dem Tode des ersten ungarischen Philosophen erlosch in formeller und materieller Hinsicht die philosophische Regsamkeit in Ungarn. An einer Biographie und näheren Würdigung des Mannes als cartesianischen Philosophen fehlt es leider bis zur

[1]) Sämtliche Litteratur ist, wo nicht anders angegeben, als in ungarischer Sprache abgefasst zu nehmen.

heutigen Stunde. Mit der Philosophie und Litteratur desselben haben sich jedoch in neuester Zeit die Budapester Philosophen B. ALEXANDER, PERLAKY und L. RÁCZ beschäftigt.

Die empirisch basierte induktive Naturerkenntnis BACONS hat der Professor zu Eperies: BAYER (Ostium vel atrium naturae, 1662), LADIVER (De atomis, 1667) und NADÁNYI (De scientiarum incrementis, 1660) in die ungarische wissenschaftliche Litteratur eingeführt. In den genannten Werken sind die Grundzüge der Methode empirisch basierter induktiver Forschung anschaulich und konsequent durchgeführt. Mit der Philosophie BACONS haben sich neuerdings auf litterarischem Gebiete H. BALOGH (1885), MICH. TÓTH (1876) und A. SÁRFFY (1888—1889) beschäftigt.

Noch weniger konnte die geist- und sinnreiche Monadologie und die perfektionistische Ethik des grossen LEIBNIZ Einfluss auf die Philosophie in Ungarn ausüben, da sein nächster Nachfolger G. BESSENYEI, der gekrönte Poet, mit seiner ethischen, erkenntnistheoretischen und rechtsphilosophischen Ansicht ganz isoliert blieb. Dasselbe ist auch von den englischen und französischen Aufklärungen zu behaupten, deren Ideen in dem politisch gänzlich unterdrückten und durch Religionsstreitigkeiten zerfleischten Ungarn keinen Anklang fanden. Die hie und da sporadisch in lateinischer Sprache erschienenen philosophischen Produkte jenes Zeitalters sind von keiner besonderen Bedeutung. Mehr besagen die neueren kritischen Monographien über LEIBNIZ von J. MANDOLA (1881) und A. MASZNYIK (1882), und über LOCKE von D. BIATSY (1886) und A. SZABÓ (1890), — erstere mehr nach deutschen, letztere nach englischen Quellen und Litteraturangaben bearbeitet.

Den Reigen der Verbreitung und Befestigung der modernen Philosophie in Ungarn — wesentlich auch durch das neuerwachte freie wissenschaftliche Interesse vorbereitet — eröffnet die kritische Philosophie KANTS, dessen Lebensbeschreibung sowie eine treue Übersetzung der „Kritik der reinen Vernunft“ wir aus der gewandten Feder des Prof. B. ALEXANDER seit 1881, resp. 1893 besitzen. Vollends über die ältere „Kantströmung“ in Ungarn berichten uns K. HIDASSY: Geschichtliche Skizze über die Verbreitung der Philosophie in Ungarn, Tyrnau 1855; F. PÁPAY: Geschichte der Litteratur der Philosophie in Ungarn, Kaschau 1878, und insbesondere J. BEHYNA: Die Wirkung KANTS auf unsere Philosophie und die Hauptvertreter desselben bis zum

Jahre 1848, Budapest 1875, wo auch die einschlägige Litteratur sehr reichlich angegeben wird.

Ein eifriger älterer Vertreter der Erkenntnistheorie KANTS war JOSEPH WERNER, Professor der Rechte zu Raab, der in seinem Werke „Metaphysica seu Gnoseologia“ Raab 1835 die Kantischen Kategorien als apriorische Verstandesformen gänzlich übernahm und anwandte. Insbesondere war es KANTS Moral- und Religionsphilosophie, die in Ungarn sehr viel Anhänger fand. Einer der eifrigsten, gelehrtesten und treuesten war SAMUEL KÖTELES, Prof. zu Marosvásárhely in Siebenbürgen, ein gründlicher Kenner des Kriticismus, dessen Principien er auf dem Katheder und in der Litteratur zuerst verbreitet hat. In den „Elementen der sittlichen Philosophie“ 1817 will er „die Jugend über die den Charakter bildenden Principien des Königsberger Philosophen als überaus nützliche Wahrheiten“ unterrichten. Und wenn die Gegner KANTS behaupteten, „dass das sittliche System der kritischen Philosophie für Religion und Sittlichkeit gefährlich, dieselbe gänzlich untergräbe, ja eine wahre Krankheit der Menschheit“ sei, so wird dagegen von KÖTELES in wahrhaft überzeugender Weise ausgeführt, dass „die kritische Moralphilosophie ein wahres Fundament besitzt, und in wissenschaftlicher Ordnung wahrhaft und gänzlich durchzuführen sei“. Auch wird in seinem Werke betont, „dass sich die ungarische Sprache und Litteratur allmählich auch den philosophischen Gedanken und Principien anbequemen möge“. Die Ethik nennt er im Sinne KANTS: „praktische oder handelnde Philosophie“, — gelegentlich auch „Kritik der praktischen Vernunft“ (gyakorlati okosság). Die Gegensätze des Indeterminismus und Fatalismus, dogmatistischen Idealismus und skeptischen Empirismus, hauptsächlich aber die moralische Freiheit werden kritisch beleuchtet und konsequent durchgeführt. In dieser Hinsicht gehören seine Kritiken zu den besten und gründlichsten, auch das Ausland nicht ausgeschlossen. In der Abhandlung „Zur Religion und Sittlichkeit“ 1827 (in den „Wissenschaftlichen Sammlungen“ der Akademie zu Pest) wird ferner betont, dass „die Moral Erkenntnisquelle der Religion“ sei, und mit scharfen Argumenten bewiesen, „dass sich die Religion stets und bei allen Völkern an die sittliche Bildung gehalten habe“. Unter dem Einflusse des Kantischen Systems schrieb er auch seine „Logik“ (1809, 3. Aufl. 1829) und seine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ 1829.

Über die Werke und Abhandlungen dieses tüchtigsten und fleissigsten Verbreiters und Förderers des Kantischen Kriticismus in Ungarn bemerkt mit Recht Franz Toldy, unser gefeierter Litterarhistoriker, dass dieselben trotz ihrer schwerfälligen Terminologie zu den Musterwerken der neueren wissenschaftlichen Litteratur in Ungarn gehören.

Ein weiterer Vertreter der kritischen Philosophie in Ungarn war Stephan Márton, Prof. an der evang.-reform. Hochschule zu Pápa, dessen „Kleiner Katechismus" nebst mehreren im Manuskript hinterbliebenen philosophischen Schriften zur Verbreitung derselben wesentlich beigetragen haben.

Zur näheren Charakterisierung und Verbreitung den Kantischen Philosophie in Ungarn sind besonders jene Abhandlungen überaus wichtig, welche in der „Oberungarischen Minerva" 1832 und in den Jahrgängen der „Wissenschaftlichen Sammlungen" 1817—1840 erschienen sind und welche mit der einschlägigen gegnerischen Litteratur die sogen. „Kantlitteratur in Ungarn" ausmachen. Freilich ist das wenig — bemerkt richtig Pápay —, wenn wir dieselbe mit der überaus reichen Kantlitteratur Deutschlands vergleichen, aber dennoch beträchtlich, wenn wir beachten, dass die Kraft und Aufmerksamkeit unserer Litteratoren am Schlusse des vorigen und Anfange des jetzigen Jahrhunderts nach verschiedenen Richtungen und unter mancherlei harten Prüfungen in Anspruch genommen ward. Dass aber trotz alledem die Kantische Philosophie so viele treue Anhänger und eifrige Verbreiter in Ungarn fand, ist die Klarheit ihres Systems und der Anwendung desselben auf sämtliche Zweige der theoretischen und praktischen Philosophie zu verdanken.

So ist unter anderem zu bemerken, dass nach dem Ausspruch Anton Putzs, eines der gelehrtesten Vertreters der kritischen Philosophie, „das System Kants die Wissenschaft und Religion in ihrer ganzen Grösse und ihrem vollen Glanze und in allen Teilen vor die Augen führt". Den Gegnern gegenüber hatte er energisch behauptet und nachgewiesen, dass „die kritische Moralphilosophie Kants kein Feind der Offenbarung, ja mit derselben erst der unbewegliche Grund des Christentums gegeben sei". Als besonders hohes Verdienst wird Kant, dem Moralphilosophen, angerechnet, dass er mit den sämtlichen Voraussetzungen des Eudämonismus, Determinismus und der Empirie gebrochen, und Glückseligkeit und Moralität scharf unterschieden habe.

Ein weiterer Förderer und Vertreter der kritischen Moralphilosophie KANTS war auch Pastor SAMUEL JEREMIAS, der in seinem 1830 erschienenen Werke „Über die Voraussetzungen der menschlichen Glückseligkeit" nachdrücklich betonte, dass der kategorische Imperativ, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes ein unumstössliches Postulat der praktischen Vernunft sei. Die Abhandlung macht den Eindruck eines vielseitig gebildeten philosophischen Kopfes und scharfen kritisch-systematischen Geistes. Unter seinem und KÖTELES's Einfluss beherrschte KANTS Philosophie die Gemüter in Siebenbürgen. Die „philosophischen Studien und Abhandlungen „in dem von G. DÖBRENTEY, einem gefeierten ungarischen Poeten und Sprachforscher; in den Jahren 1814—1818 geleiteten „Siebenbürgischen Museum" aus der Feder eines SZABÓ u. a. sind sämtlich nach KANT und REINHOLD geschrieben.

Ein treuer Anhänger und warmer Förderer der Kantischen Moralphilosophie war auch PAUL SÁRVÁRI, Prof. zu Debreczin. In seiner „Philosophischen Ethik" 1804 wird durchgehend behauptet, dass die Hauptsache immer die Vernunftreligion als Moralität sei; er war aber stets bemüht, sie mit der positiven Offenbarungsreligion in vollen Einklang zu bringen und hat selbst eudämonistische und utilistische Motive nicht unberücksichtigt gelassen. Das Werk ist mit systematisch geordneter und sehr vielseitiger philosophischer Kenntnis geschrieben, jedoch kann — wie TOLDY ganz richtig bemerkt — seine Terminologie nur als Erstlingsversuch angesehen werden. Auch verdient die Abhandlung „Zur Moralphilosophie KANTS" in der „Wissenschaftlichen Sammlung" 1840 von einem Ungenannten erwähnt zu werden, in welcher die Kantische Moralphilosophie mit scharfer Dialektik und vielleicht am allergründlichsten charakterisiert wird.

Ein flüchtiger Überblick über die philosophischen Studien und Abhandlungen jener Jahre mag genügen um zu beweisen, dass es kaum einen andern Ideenkreis gab, der die Gemüter der Gebildeten in Ungarn so mächtig beschäftigt hätte, als eben KANTS kritische Moralphilosophie.

Aber auch an Gegnern derselben hat es nicht gefehlt. Ein heftiger Gegner der kritischen Philosophie KANTS im allgemeinen war Pastor FRANZ BUDAI, ein historischer Kompilator, der in seinem anonym erschienenen „Briefen über die Kantische Philosophie", Pressburg 18.1 in leidenschaftlichstem Tone über dieselbe

herzog. In einer scharf polemischen stellenweise sarkastischen Weise wird nachzuweisen gesucht, dass „diese Philosophie der grösste und gefährlichste Feind der Religion und Sittlichkeit“ sei, und „dass sich der gesunde Menschenverstand in den Räumen ihres dunklen Systems kaum orientieren könne“. Die Vertreter und Förderer derselben, insbesondere „der Verstandesdoktor“ und Prof. J. MÁRTON in Pápa, werden in einem gehässigen Tone sozusagen abgeschlachtet. — Gleichfalls ein Feind „der lärmenden Reformation KANTS“ und in der polemischen Beweisführung ein würdiger Nachfolger BUDAIS war JOSEPH ROZGONYI, Prof. in Losoncz, später an der evang.-reform. Hochschule in Sárospatak in den Werken: „Kritik der Moralwissenschaften“, Sárospatak 1813, und: „Der Pfaff (Putz) und der Doktor (MÁRTON) neben dem kläglichen KANT“, Pest 1819. Nach seiner Beweisführung „hat BUDAI das System KANTS erwürgt“, dessen grösster Fehler „seine absolute Unverständlichkeit sei“. PUTZ wird vollends als ein „hochfahrender Panegyriker KANTS verschrieen“. Das Resultat seines Gedankenganges ist dies, dass „die Moralphilosophie KANTS ein geschworener Feind des Evangeliums sei und dass dieselbe nicht „für Wesen aus Leib und Seele“ entworfen wurde. KANT — so behauptet er zum Schlusse — erörtere nicht genügend den Begriff der Tugend; sein sittliches Princip sei nur ein formales Princip, darum — so wird geweissagt — sind seine Tage gezählt.

„Das sittliche Princip KANTS“ war auch später noch so manchen heftigen Angriffen ausgesetzt. Prof. GEORG SZIGETHY, insbesondere aber Prof. JOH. FOLNESICS in Ofen hat dasselbe von pädagogischen Gesichtspunkten aus im Jahrg. 1832 der „Oberungarischen Minerva“ beanstandet. Hier wird unter anderem ausgeführt, dass „KANT, indem er die Reinheit und Autonomie des Sittlichen behauptet, mit dem Christentum und der menschlichen Natur in Konflikt geraten ist“. Insbesondere verkannte er nach FOLNESICS das Willensvermögen, welches „ohne Interesse“ — wie KANT es wünscht — ganz ohne Bedeutung bleibt. Ausserdem sei „der Königsberger Philosoph ein geschworener Feind der Religion“, da er die Moral vor die Religion setze und sein Gott und seine Tugend „nur ein Phantasiebild“ sei. In den „Wissenschaftlichen Sammlungen“ 1824 schrieb gegen KANT auch ein ungenannter „alter Philosoph“ und zwar ebenfalls gehässig, ungerecht und inkonsequent in allen Teilen der Beurteilung der Kantischen Philosophie.

Gegen die Verbreitung der kritischen Philosophie in Ungarn reagierte auch der ruhmgekrönte Dichter Adam Horváth de Palócz, der dieselbe „als ein unverständliches System" verschrieen hat, — insbesondere aber Prof. Ruszek, der Historiker, der in seinem nach Buhle geschriebenen „Kurzen Lehrbuche der Geschichte der Philosophie" 1811 behauptete, „dass das System Kants keineswegs auf unerschütterlichem Fundamente stehe", und dass „darin viele Behauptungen zu finden seien, für die keine genügenden Beweise beigebracht werden". Als Gegner Kants werden in unserer Litteratur schliesslich noch die älteren Professoren der Philosophie Daniel Ercsei und Joh. Imre erwähnt. Wie von dem Wöllnerschen orthodox-konservativen Ministerium in Deutschland, so wurde auch von der ungarischen Statthalterei das Lehren des Kantischen Systems auf der Pester Universität verboten, wo die Professoren Kreil, Deling u. a. zu seinen treueren Anhängern zählten. Und gleich der Cartesianischen und später der Hegelschen Philosophie wurde auch das Kantische System als verbotene Frucht verschrieen, während andererseits die rationalistischen Theologen der einzelnen protestantischen Fakultäten bis in die neuere Zeit hinauf dasselbe freudig begrüssten, und der Begründung der Dogmatik durch die Moral, vollends aber der Herrschaft des Vernunftglaubens im Gegensatz gegen das positive Dogma begeistert huldigten. Neuerdings hat speciell „die Religionsphilosophie Kants" Perlaky näher besprochen in einer gründlichen Abhandlung, die in den „Sárospataker Heften" 1868 erschien.

Dies ist der Gang der „Kantströmung in Ungarn" in kurzen Zügen dargestellt, deren einzelne Phasen näher in meiner Schrift „Die Ethik Kants" Eperies 1894 unter Beifügung reichlicher Litteraturangaben beleuchtet worden sind.

Ein Anhänger der Fichteschen Wissenschaftslehre war Sipos, Professor in Sárospatak. Eine Darstellung der Grundzüge der Wissenschaftslehre hat 1867 Prof. Böhm in Budapest gegeben. Speciell Fichtes Religionsphilosophie hat Prof. Antal in Pápa vorgeführt unter dem Titel: „Fichte und der Ethicismus in der neueren Religionsphilosophie" 1891. Übrigens hat die subjektiv idealistische Philosophie Fichtes in Ungarn wenig Anklang gefunden.

Eifrige Vertreter der Naturphilosophie Schellings waren: Aranka in seinen „Naturphilosophischen Aphorismen" 1805, ferner Franz Pethe; Stephan Rácz, Michael Bódogh, Paul

und Samuel Balogh, Stephan Nyiri und Michael Mócsy in ihren verstreuten naturphilosophischen Studien und Abhandlungen. Bei Joh. Erdélyi in seiner „Gegenwart der vaterländischen Philosophie“ Pest 1857 werden diese Bestrebungen ausführlicher behandelt und kritisch recensiert. Speciell die Identitätsphilosophie Schellings ist besonders in dem „Handbuch der Ästhetik“ des Schedius zu finden, dessen lateinische Ausgabe im Jahre 1828 zu Budapest unter dem Titel erschien: Principia Philocaliae seu Doctrinae Pulcri. — Kritisch historisch behandelten neuerdings die Schellingische Philosophie C. Horváth 1862 und C. Schelling 1880.

Unter den Vertretern des dialektisch-panlogistischen Systemes von Hegel sind zu erwähnen: der philosophisch vielseitig gebildete und litterarisch thätige G. Fejér, der in mehreren Abhandlungen der „Wissenschaftlichen Sammlungen“ der dreissiger und vierziger Jahre die Systeme der Denker Hermes, Fichte, Schelling und Hegel erörterte; ferner Ludwig Tarczy, Prof. der Philosophie, der erste Hegelianer und streitbare Verfechter des Panlogismus im „ungarischen Hegelstreite“, dem auch seit 1836 das Lehren der Hegelschen Philosophie verboten ward; G. Szeremlei, Joh. Warga und insbesondere Taubner, dessen „Kritische Untersuchungen der Hegelschen Philosophie“ 1838, „Die Idee der Seele nach Hegel“ 1839 u. a. philosophische Arbeiten zu den besten und gründlichsten Produkten der ungarischen Litteratur jener Tage gehören. Unter den bedeutenderen ungarischen Hegelianern sind noch zu erwähnen die Historiker, Rechtsgelehrten und Philosophen: Bocsor, Tarczy, Vecsey, Csengery, Szalay, Wenczel, Györi, Domanovszky, Molnar, der spätere Minister Kerkápoly, und insbesondere Joh. Erdélyi, der „Psycholog der ungarischen Nation“ — in ihren zahlreichen selbständigen Abhandlungen und grösseren Arbeiten aus den einzelnen Gebieten der theoretischen und praktischen Philosophie.

Die spekulative deutsche Philosophie der Gegenwart behandelte Prof. Dr. Székely in der Abhandlung „Zu den neuesten philosophischen Bestrebungen in Deutschland“ 1893, wo die Litteratur der Nachhegelischen Philosophie reichlich aufgeführt und ziemlich gründlich behandelt wird. Viel neueres philosophisches Material ist auch in meiner Schrift „Zur Geschichte der neuesten Theologie in Deutschland“ Budapest 1887 zu finden.

Auch an Vertretern der durch die Thomas-encyklika des Jahres 1879 inspirierten neoscholastisch-thomistischen Philosophie fehlt es nicht in Ungarn. An den zahlreichen katholischen Seminarien wird nach STÖCKLS Lehrbuch, das RÉPÁSSY 1882—83 ins Ungarische übertragen, Geschichte der Philosophie vorgetragen. Die Proff. KISS, LUBRICH (besonders in seiner neueren „Naturphilosophie") und KLINGER in Budapest sind die namhaftesten in ihren gelehrten Hand- und Lehrbüchern. Die „Philosophische Zeitschrift" und „Kath. Revue" von KISS u. a. in Budapest seit 1886 dient ihren Zwecken. An der staatlichen Universität Budapest hat sie trotz ihren wiederholten Bestrebungen bis heute keinen Lehrstuhl erreichen können.

Unter den älteren Geschichtschreibern der Philosophie hat DANIEL ERCSEI nach BUHLE und TENNEMANN, und KARL PÉTERFI nach KRUG, BRUCHER und TENNEMANN (1825 und 1833) in kompilatorischer Form ein kleineres Lehrbuch bearbeitet. Die „Propyläen zur ungarischen Philosophie" 1839 von SZONTÁGH und die „Verstandesphilosophie" von HETÉNYI ist ein Konglomerat von KANT, SCHMID, JOUFFROY und griechischen philosophischen Gedankenelementen — mehr in praktischer als theoretischer Richtung gehalten. Die geschichtsphilosophischen Studien und Abhandlungen von NYIRI, VÉCSEI und TARCZY hatten die philosophischen Ideen eines SCHELLING, KRUG und HEGEL in Ungarn verbreitet und das philosophische Interesse wach gehalten. Der „Grundriss der Geschichte der Philosophie" 1843 von PURGSTALLER, nach REINHOLD bearbeitet und mit vielen kritischen und höchst interessanten Bemerkungen versehen, hat zur ungarischen philosophischen Terminologie wesentlich beigetragen, und wurde an den Schulen vielfach benutzt und kommentiert. Prof. WARGA übersetzte 1866 eine ältere Auflage des Schweglerschen populären Lehrbuches, und A. MOLNÁR, der spätere Staatssekretär im Unterrichtsministerium, die I. Aufl. des „Grundrisses" von ED. ERDMANN; beide gehörten zu ihrer Zeit auch auf anderen Gebieten zu den fleissigsten und gelesensten philosophischen Schriftstellern in Ungarn. — Die „Geschichte der Philosophie" von EM. PAUER 1869 wurde nach den neuesten deutschen Hand- und Lehrbüchern verfertigt, ebenso nach HEGEL, ZELLER, BAUR und ERDMANN das grössere Werk von A. DOMANOVSZKY (1870—1891), dessen IV. Band unter dem Titel „Die Geschichte der Philosophie der

Renaissance" als preisgekrönte Schrift der ungarischen wissenschaftlichen Akademie zu Budapest 1891 erschienen und von der Kritik warm begrüsst worden ist. Die Philosophie des Reformationszeitalters und die Geschichte der neueren und neuesten „modernen" Philosophie ist von diesem verdienstvollen Verfasser noch zu erwarten. Die Systeme der orientalischen, griechischen, patristischen und scholastischen Philosophie werden in den betreffenden Bänden umsichtig und reichhaltig, leider aber ohne Quellen- und Litteraturangaben ausgeführt. — Die „von Thales bis Comte" reichende positivistisch gehaltene „Geschichte der Philosophie" von Lewes hat im Auftrage der wissenschaftlichen Akademie in Budapest in den Jahren 1876—1878 Prof. Bánóczi ins Ungarische übertragen, auf Grund dessen auch das für akademische Lehrzwecke bestimmte Lehrbuch von Fr. Nagy 1878[1]) verfertigt wurde. — Auf ein weiteres gebildetes Publikum berechnet hat Fr. Thót seine „Geschichte der Philosophie" in 3 Bänden 1872, 74 und 1884 geschrieben, wo aber die neueren deutschen Bearbeiter, namentlich Erdmann, Fischer K. und Überweg fast wörtlich excerpiert werden. — Das grösser angelegte Werk von Bihari in den achtziger Jahren ist wegen des unerwarteten Todes des Verfassers nicht zum Abschluss gelangt. — Über mein, für akademische Vorlesungen bestimmtes „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" (2 Bde. 1888—1889) bemerkte die Kritik, dass dasselbe gehaltvoller, klarer, umsichtiger und zuverlässiger sei, als die bisher genannten ungarischen Lehr- und Handbücher der Geschichte der Philosophie. Insbesondere hatte ich mein Augenmerk behufs des selbständigen Studiums auf die wichtigsten Quellen- und Litteraturangaben gerichtet.

In neuester Zeit sind als originale philosophische Denker und Schriftsteller in Ungarn die Proff. Cyrill Horváth und Karl Böhm bekannt. Neben seinen zahlreichen selbständigen Abhandlungen aus dem Gebiete der spekulativen Philosophie hat Horvath auch ein philosophisches System gegründet, das er und seine Schüler (besonders E. Nemes in Grosswardein) „Concretismus" nannten. Die höhere Einheit der philosophischen Gegensätze und deren Anwendung auf die verschiedenen Gebiete der theoretischen und praktischen Philosophie sollte nach seinen Schülern das Wesen des Concretismus, als „selbständigen Systems" bilden. — Auch

[1]) In zweiter verbesserter und vermehrter Auflage 1896.

hat Prof. Böhm in Budapest die Philosophie in Ungarn durch mehrere gründliche Monographien bereichert. Seine Werke: „Der Mensch und seine Welt“ 1883 und seine „Philosophie des Geistes“ 1892 samt den propädeutischen Lehrbüchern gehören zu den besten und auf selbständiger Forschung beruhenden Arbeiten der Philosophie in Ungarn. Seine gediegene „Ungarische philosophische Revue“ (1881—1891) hat das philosophische Interesse und Studium in Ungarn wesentlich gefördert und das System des Positivismus in allen wissenschaftlichen Teilen bearbeitet und durchgeführt. Dies letztere war das wesentlichste Verdienst dieser leider so früh eingegangenen Revue, an deren Stelle seit 1892 das „Athenaeum“ von Em. Pauer in Budapest getreten ist, in dessen Bereich auch die staatswissenschaftlichen Zweigstudien gezogen wurden. Als bedeutendere Kenner der Geschichte der Philosophie in der Gegenwart sind noch zu erwähnen: die Proff. Schneller, B. Szász, Ed. Kovacs, Ludv. Felméri, und insbesondere der Altmeister Samuel Brassai, der weitbekannte Polyhistor Ungarns.

Leider hat die Geschichte der Philosophie den ihr als grundlegender Wissenschaft gebührenden Platz auf unseren Hochschulen und in der Litteratur noch nicht eingenommen. Besonders hervorragende philosophische Genies waren unter den Dichterfürsten und Geistesheroen Ungarns: Franz Kölcsey als Ethiker und Ästhetiker, Freiherr Eötvös, der Kultusminister als Psycholog und Emmerich Madács („Die Tragödie des Menschen“) als Metaphysiker, — deren klassische Werke einen dauernden Einfluss auf die philosophisch angeregten Geister ausübten. Auch sei hier noch das „Magazin der philosophischen Schriftsteller“ (seit 1884), das ungarische Pendant der Kirchmannschen „Philosophischen Bibliothek“ erwähnt, in dessen einzelnen Bänden aus der Feder von Péterfi, Banóczi, Alexander, Gyomlay, Balogh u. a. über Cartesius, Bacon, Hume, Taine, Platon, Aristoteles, Kant und Schopenhauer gründliche, kritisch-erläuternde Übersetzungen und teilweise selbständige gelehrte Abhandlungen zu finden sind. Die Krone derselben ist die preisgekrönte Schrift von B. Alexander: „Der Pessimismus des XIX. Jahrhundert“, 1884, in der wir eine klare und gründliche Darstellung der Systeme von Schopenhauer und Hartmann besitzen.

Auf dem Gebiete der Pädagogik sind in neuerer Zeit hervorragend: Jul. Schwarcz, dessen Werk „Die Reform des

Unterrichts, als politischen Bedürfnisses in Ungarn" 1869 einen gründlichen gelehrten Reformplan für das neuere ungarische Schulwesen enthält, ferner L. MOLNÁR, Geschichte der Erziehung 1876, A. KISS, Geschichte der Pädagogik 1881 ff., A. MOLNÁR, Geschichte des Schul- und Unterrichtswesens in Ungarn 1881, A. LUBRICH, Erziehungslehre, 4 Bände 1870 ff., und Geschichte der Pädagogik, 2 Bände 1874—77 nach deutschen und LUDV. FELMÉRI, der gefeiertste und preisgekrönte Pädagog in Ungarn: Erziehungslehre, 1888, 2. Aufl. 1890 nach englischen Quellen bearbeitet. In der „Ungarischen Pädagogik" von CSENGERY, einer gediegenen monatlichen Zeitschrift, erschienen seit 1890 viele gründliche pädagogische Studien und Abhandlungen.

Auch die philosophische Ethik hat in Ungarn mehrere Bearbeiter gefunden. Aus der älteren Litteratur seien erwähnt: SÁRVÁRI 1802, ERTSEI 1817, KÖTELES 1817, FEJÉR 1842, PURGSTALLER 1862, WARGA 1863, ferner nach MARTENSEN: MOLNÁR 1864, TÉLFY 1864 und nach FRIES samt seiner Logik und Psychologie VANDRÁK 1865. Sämtliche Werke sind im grossen und ganzen nach deutscher Litteratur bearbeitet, deren ethische Principien besonders von TÉLFY kritisch beleuchtet werden. Leider sind diese grösseren und kleineren Bearbeitungen mehr nur für Schulzwecke, als für ein grösseres Publikum geeignet. Seit 1892 ist auch im Auftrage der wissenschaftlichen Akademie zu Budapest die „Politik und Moral" von P. JANET ins Ungarische übertragen. Bedeutendere neuere Ethiker sind noch die Proff. KÁRMÁN, BÁNÓCZI, der auch in Deutschland nach seinen Kantarbeiten bekannte MEDVECZKY („Bedeutung der normativen Principien der Ethik" 1890) und B. SZÁSZ, der gelehrte Übersetzer der Stuart Millschen induktiven Logik. Ihre gründlichen Vorarbeiten in den „Vorträgen der wissenschaftlichen Akademie zu Budapest" sollten zu einem künftigen selbständigen Systeme der Ethik in Ungarn führen. Überhaupt wird auf den Ungarischen Hochschulen und in der wissenschaftlichen Litteratur mehr Ethik als allgemeine Geschichte der Philosophie getrieben[1]).

---

[1]) Das Problem der Willensfreiheit besprachen von einander ganz unabhängig Prof. ÖREG in Debreczin nach BAIN und MILL bearbeitet im Werke: „Moralität ohne freien Willen" 1887, insbesondere nach WUNDT Universitätsprofessor EM. PAUER in Budapest in der gediegenen preisgekrönten Studie „Theorie des ethischen Determinismus" 1890.

Ein gründliches „Lehrbuch des Religionsphilosophie" hat teilweise nach PFLEIDERER Prof. EDMUND KOVÁCS in den Jahren 1876 bis 78 geschrieben. Diesbezüglich sind mehrere gründliche Studien und Abhandlungen auch in der vom „Ungarisch-prot.-litterarischen Verein" in Budapest herausgegebenen und von Prof. KENESSEY best redigierten „Protestantischen Revue" (seit 1888) zu finden. Die Proff. J. HORVÁTH, AL. SZABÓ, W. SZŐTS u. a. der jüngeren gelehrten Generation haben manche hierher bezügliche gute Arbeiten geliefert. Besonders viele ethische, geschichts- und religionsphilosophische Abhandlungen, Recensionen u. dgl. enthalten auch die älteren, vom Psychologen ERDÉLYI u. a. redigierten, encyklopädisch gelehrten „Sárospataker Hefte" (1857—1869), das „Prot. Kirchen- und Schulblatt" seit 1858 von BALLAGI und SZŐTS, die „Sarospataker Blätter" seit 1882 von RADÁCSI, der „den reinen Theismus" vertretende „Christliche Säemann" der Unitarier seit 1862, und das „Siebenbürgische Museum" seit 1884, — wo die ausländischen, insbesondere deutschen, englischen und französischen wissenschaftlich-philosophischen Bewegungen durch fachkundige und zuverlässige Mitarbeiter ständig berücksichtigt werden.

Was speciell die Litteratur der Rechtsphilosophie in Ungarn anbelangt, so kann hier nur von einer Reception der deutschen Systeme die Rede sein. Auf den autonomen Hochschulen der Protestanten wurde namentlich nach WOLFF, späterhin nach KANT, HEGEL, KRAUSE und SCHILLING Rechtsphilosophie vorgetragen.

Anfangs wurde das „Naturrecht" lediglich im Sinne des mathematisch gegliederten Wolffschen Systems nach dem Handbuche von MARTINI vorgetragen, das nach dem damaligen Lehrsystem als obligat zu Grunde gelegt werden musste. Es erfreute sich einer so grossen Autorität, dass unsere Juristen es in rechtsphilosophischen Dingen fast als Kodex gebrauchten und vielfach kommentierten. Von diesen Kommentaren sind mehrere im Manuskript auf uns gekommen. Im Drucke erschienen die Werke von LAKITS 1778, BREZANÓCZI 1795 und FILÓ 1786 in lateinischer, und von DIENES 1792 und UJFALUSSY 1852 in ungarischer Sprache.

Späterhin wurde das Naturrecht im Sinne der kritischen Philosophie behandelt. Die einschlägigen Werke sind teils Übersetzungen (wie das Schillingsche Naturrecht von WERNER 1869 und 1873, und das Gross'sche von GREGUSS 1852), teils selbst-

ständige Bearbeitungen ausländischer Autoren. Hierher gehört das „Handbuch des Naturrechts“ von SZILÁGYI 1813, welches auf Grund des Kantischen Systemes das ganze Gebiet der Rechtsphilosophie behandelt; ferner das nach ZEIDLER und EGGER geschriebene „Lehrbuch“ von SZIBENLISZT 1820—28 und 1831, das lange Jahre hindurch auf den königlichen Rechtsakademien an Stelle des Martinischen Buches gebraucht wurde. Nach denselben Autoren behandelt das Naturrecht auch das lateinisch geschriebene Lehrbuch von BÁNÓ 1886, das lange Zeit ebenfalls akademisch juristischen Vorlesungszwecken diente. Ebenfalls fremde Autoren werden kompilatorisch verwertet in der „Einleitung in die Rechtsphilosophie“ des ALBELYI 1831, während einen kurzen Auszug aus BAUERS Handbuch die „Angewandte Naturrechtslehre“ des GERLOCZY 1862 geliefert hat. Mehr selbständig ist das einschlägige Werk von CSATSKÓ 1839, der das Naturrecht im Sinne KRUGS behandelt und in allen Teilen konsequent durchgeführt.

Zu den neueren fleissigsten Bearbeitern und bedeutendsten Vertretern der Rechtsphilosophie in Ungarn gehören VIROZSIL und dessen tüchtigster Schüler PAULER, der spätere Justizminister. Ersterer gab vor allem das Privatnaturrecht 1833 in 3 Bänden, späterhin das ganze System der Rechtsphilosophie 1839 in lateinischer Sprache heraus, das 1861 von den Proff. MARKI und HOFFMANN auch ins ungarische übertragen wurde. Die Werke sind mit bewunderungswürdiger Fachkenntnis, scharfer Kritik, reicher Litteratur und im philosophischen Sinne geschrieben, leider aber etwas formalistisch gehalten, so dass über den kleinlichen und sich fortwährend wiederholenden Einteilungen die Idee und der Inhalt des Ganzen verloren geht. Die grössten Verdienste aber erwarb sich auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie TH. PAULER, der neben zahlreichen, selbständig erschienenen Studien und Abhandlungen 1852 eine „Einleitung“ und 1854 eine „Rechtsgrundlehre“ schrieb, die im Jahre 1864 auch unter dem gemeinschaftlichen Titel „Naturrechtliche Vorlehre“ erschienen sind. Der gründliche besondere Teil, über den er lange Jahre hindurch auf der Universität in Budapest so tüchtige und anziehende Vorlesungen hielt, wartet bis zur heutigen Stunde auf die Herausgabe.

In neuster Zeit haben auch die Systeme von HEGEL und KRAUSE-AHRENS treue Anhänger und Bearbeiter in Ungarn gefunden. Die einschlägigen Werke sind grösstenteils Übersetzungen.

So übertrug u. a. MAGYAR 1850 die Rechtsphilosophie von AHRENS ins Ungarische, während die nach dem deutschen und französischen Text 1872 erschienene Ausgabe von Prof. BIHARI mehr eine Bearbeitung ist. Auch das naturrechtliche Lehrbuch von Prof. A. VANDRÁK, einem der gelehrtesten und namhaftesten Schüler von FRIES in Ungarn, ist ein zweckmässiger und brauchbarer Auszug aus Ahrens mit einigen Abweichungen im Detail. Im Sinne der Hegelschen Rechtsphilosophie schrieb SZEREMLEI eine „Übersicht des gesamten Naturrechts" und J. WARGA einen „Grundriss" desselben (Wissenschaftliches Magazin, IV., V., VIII. und IX. Band 1834—1836). Auch sei hier noch das „sociale Naturrecht" 1873 von KACZIÁNYI erwähnt, das aber nur die Einleitung und die Grundlehre behandelt; es enthält viele gute Gedanken, lässt jedoch bei ihrer Durchführung den einheitlichen systematischen Zusammenhang vermissen.

Neben den angeführten Hand- und Lehrbüchern samt den einzelnen Partien der Rechtsphilosophie in Ungarn sind hier noch etliche Monographien zu erwähnen.

So die oben angeführten „Propyläen" des SZONTÁGH 1843, welche die Gesellschaftsphilosophie, und das gelehrte Werk BENCZURS 1848, welches die Theorien der Freiheit und des Constitutionsrechtes folgerichtig behandelt. Ferner das grossartig angelegte Werk: „Der Einfluss der Ideen des XIX. Jahrhunderts auf den Staat" von Baron EÖSVÖS, späteren Kultusminister (1851, 1854, 2. Aufl. 1870—71, deutsch in Leipzig 1854), dessen reichhaltige Ideen auch im Auslande Anklang gefunden, und unsere Rechts- und Staatslitteratur vielfach bereichert haben. Schliesslich die staatsrechtlichen Werke von KOGLER 1868 und MORITZ PISZTÓRY 1871, mit reichlicher Litteratur und gründlicher Fachkenntnis. Vielfach wird auch die allgemein bekannte Naturrechtslehre von GERLÓCZY 1879—80 gebraucht, die unsern Gegenstand im Sinne des Krause-Ahrens'schen Systems behandelt.

Eine gründliche Geschichte und Litteraturübersicht der gesamten philosophischen Rechtslehre besitzen wir vom Universitätsprofessor WERNER (1874, 2. Aufl. 1881), wo der Fichtesche Gedanke, dass keine Wissenschaft ohne das Bewusstsein ihrer Geschichte des eigenen Fortschrittes sicher sein kann, konsequent eingeführt wird. Speciell „die Ideen und Theorien der Staatslehre" hat in historisch-kritischer Weise 1887 MEDVECZKY gründlich erörtert.

Als tüchtige philosophische Rechtslehrer der Gegenwart sind PULSZKY, PICKLER, SCHNIERER, CONCHA, EDM. HORVÁTH u. a. bekannt, deren Werke und Kollegienhefte zu den gebrauchtesten in Ungarn gehören. Speciell das rechtsphilosophische Werk von Prof., gewesenem Staatssekretär AUG. PULSZKY 1883 und dessen „Einleitung" von PICKLER 1893 gehören trotz ihrer Schwerfälligkeit zu den selbständigsten Werken der rechtsphilosophischen Litteratur in Ungarn. Ersterer hat auch die „Grundprincipien der Rechtswissenschaft" von DENIS CAULFEILD HENN ins Ungarische übertragen.

Dies ist der Gang der Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. Gewiss ein schwacher Nachhall der Bestrebungen und Leistungen des Auslandes, dennoch aber ein schlagender Beweis dafür, dass Ungarn die neueren epochemachenden und treibenden philosophischen Ideen des Auslandes stets in sich aufgenommen und seinen Verhältnissen wie seinem Bildungsgange gemäss auch litterarisch verarbeitet hat. Unserer Philosophie fehlt eben noch die gehörige, national-historisch bedingte Form zur dauernden Verarbeitung ihrer Gedanken.

Das Erinnern.

Von

Josef Müller.

Das Problem des Erinnerns ist die partie honteuse unserer so reich entwickelten psychologischen Forschung. Zwar der Kleinkram der experimentellen Untersuchungen ist auch hier in vollster Blüte, aber die principiellen Fragen, über die noch so wenig Licht verbreitet ist, werden mehr, als nötig ist, zurückgestellt. Und doch handelt es sich hier nicht einmal um böse metaphysische Fragen, sondern um einfache Erklärung eines psychischen Faktums. Freilich trifft man beim Eingehen auf das vorliegende Problem auf den eigentlichen Nerv des ganzen geistigen Lebens und die Art, wie hier die Lösung gesucht wird, wirft helles Licht auf die philosophischen Grundanschauungen des jeweiligen Forschers.

Die alte Psychologie (so auch HUBER, das Gedächtnis, München 1878, ziemlich die einzige neuere Schrift, welche das Gesamt-

Gebiet der Gedächtnisfragen behandelt) unterschied ein Gedächtnisvermögen als Fähigkeit des Festhaltens und Aufbewahrens, gleichsam des Aufspeicherns der Vorstellungen, dann ein Reproduktionsvermögen für die Aktualisierung der schlummernden Gedanken und ein Erinnerungsvermögen für das Wiedererkennen derselben. Die Annahme solcher Vermögen ist gänzlich wertlos und was die beiden ersten betrifft, schon eine Vorausnahme.

Ob Vorstellungen irgendwie aufgespeichert und wiederholt werden, ist von vornherein nicht ausgemacht, nur das Wiedererkennen ist uns erfahrungsgemäss gegeben und tritt in zweierlei Fällen auf:

1. Wir haben oft bei einer Empfindung oder Vorstellung mehr oder minder deutlich das Bewusstsein, ihr schon einmal begegnet zu sein.

2. Wir werden durch eine Empfindung oder Vorstellung auf eine andere geführt, die wir als eine schon früher erlebte erkennen.

Das erste ist das unmittelbare, das andere das mittelbare Erinnern. Diese beiden Thatsachen, von denen die zweite nur eine Komplikation der ersten ist, sind zu erklären.

Manche Psychologen werfen vor den auftauchenden Schwierigkeiten die Flinte ins Korn und verzichten auf eine Lösung des Problems, z. B. Stumpf, der sich begnügt, das Hauptgesetz des Erinnerns in der sehr vagen Form, dass ähnliche Vorstellungen „unter ähnlichen psychischen Umständen“ wiederkehren, erfahrungsgemäss zu statuieren, einige experimentelle Resultate mitzuteilen, über das Wie des Vorgangs aber sein aufrichtiges ignoro auszusprechen.

Will man eine Erklärung geben, so scheint es von vornherein nur folgende Möglichkeiten zu geben:

1. Die erinnerte Vorstellung und die ursprüngliche sind ein und dieselbe. Die Vorstellung blieb in der Seele, brauchte also nicht reproduciert zu werden. Sie blieb a) bewusst, b) unbewusst.

2. Die Originalvorstellung verschwand, hinterliess aber a) eine geistige Qualität, Potenz, Disposition, die unter geeigneten Umständen wieder aktuell werden kann.

b) sie hinterliess eine materielle Spur, die zum Wiederauffinden der ersten Vorstellung führt.

Eine freithätige Reproduktion und Recognition eines früher Gedachten ohne jeden Anhaltspunkt scheint nicht möglich zu sein, ist wenigstens nie verfochten worden.

ad 1. Am einfachsten wäre 1 a: Die Vorstellung währt als bewusst fort. Da dies aber mit der Erfahrung im Widerspruch zu sein scheint, so nahm man stets mindestens eine solche Alteration des Erlebten an, dass der Bewusstseinscharakter verloren ging. So Herbart.

Nach ihm bleiben die Vorstellungen in der Seele, sinken unter die Schwelle des Bewusstseins, bewahren aber die Fähigkeit über die Schwelle wieder empor zu tauchen, entweder frei aufsteigend oder gerufen von den associierenden Faktoren.

Die Seelenatomistik Herbarts, die Anschauung als ob die Vorstellungen seelische Individuen wären und als solche handelten, ist heutzutage überwunden, aber das Überwintern im grossen Unbewusstseinskeller der Seele ist noch immer das bequeme Ausfluchtsmittel für hilfsbedürftige Psychologen, und hat man einmal den kühnen Ritt ins Zauberland des Unbewussten gewagt und die Vorstellungen glücklich dort untergebracht, dann geht man leicht noch einen Schritt weiter und lässt sie daselbst eine geheime unterirdische Thätigkeit entwickeln, sich verschmelzen, unterstützen, vereinigen, bekämpfen, hemmen, und so kommt es zu einer Mechanik des Seelenlebens, die eigentlich unbewusst alles besorgt, alle Erfahrungen des Geistes aufzeichnet, die Reproduktionen leitet, damit auch die Urteile und die geistige Entwickelung überhaupt; der Schwerpunkt des seelischen Lebens ist so in die geheimnisvolle Werkstätte des Unbewussten verlegt und das Bewusstsein hat fast nur die Aufgabe, die Form, das Gewand der Tagespersönlichkeit umzulegen. Ich denke hier nicht einmal an Ed. v. Hartmann, sondern an Fechners, Lewes, Hamiltons unbewusste Mittelglieder in der Kette der Ideen, Helmholtzens unbewusste Schlüsse, Külpes und Lipps' Umwandlungen des Erlebten im unbewussten Zustand.

Das ist psychologische Mythologie. Hier ist der Boden wissenschaftlicher Methodik verlassen und ein Bemühen um psychologische Erklärung wird auf diesem Standpunkt überhaupt nicht mehr nötig, da im Unbewussten alles und jedes möglich ist.

Dem gegenüber ist festzuhalten, dass eine „unbewusste Vorstellung" eine contradictio in adjecto ist. Es giebt keinen Begriff von Seelischem ohne Bewusstsein, es lässt sich damit absolut

nichts denken. Ein Bewusstseinsinhalt, der nicht bewusst ist, gleicht nicht etwa einem Körper, der nicht wahrgenommen wird, sondern der nicht ist. Die Vertreter des Unbewussten fassen die Vorstellung als nur zufällig mit dem Bewusstsein verknüpft und also auch von ihm trennbar — das Gegenteil ist der Fall. Vorstellung ist Bestimmtheit des Bewusstseins, nicht Bewusstsein Bestimmtheit der Vorstellung. Unbewusst und ungeistig sind dasselbe, bewusstes Denken ist Pleonasmus.

Es ist ja richtig, dass sehr gewichtige Motive zu jener Hypothese eines unbewussten Seelenlebens geführt haben, aber die hiezugehörigen Thatsachen müssen und werden in anderer Weise Erklärung finden, der Weg des Unbewussten ist von vornherein absolut ungangbar.

ad 2. Viel besser als die Zuflucht zum gänzlich Unbekannten empfiehlt sich die 2. Hypothese. Danach ist Erinnerung Reproduktion, nicht Wiederauftauchen einer irgendwo in der Seele verborgen gehaltenen Vorstellung und zwar a) eine Herstellung aus potentiellen geistigen Elementen. Der Akt der ursprünglichen Vorstellung ist verschwunden, aber er hinterliess einen geistigen Habitus, der wieder zum Akt werden kann. Nur schade dass wir uns unter einem solchen habituellen Erkennen, wie es die Scholastik statuierte, unter „psychischen Dispositionen", wie sie etwa WUNDT postuliert, absolut nichts denken können. Auch bleibt das Verhältnis zu den aktualisierten Erinnerungen ganz im Dunkeln, zu einer Interpretation und Ableitung der erfahrungsgemässen Thatsachen bietet die Hypothese gar nichts. Sie ist eigentlich nur das Eingeständnis der Unwissenheit.

b) So scheint nur das letzte zu bleiben: Die materiellen Spuren im Gehirn, die unleugbar bei den geistigen Processen als Begleiterscheinung auftreten. Hier stehen wir wenigstens auf solidem, greifbarem Boden und durch diese fixierende Bilderschrift der vorüberziehenden Gedankenwelt scheint eine feste Brücke von den gegenwärtigen bis zu jedem beliebigen Zeitpunkt der Vergangenheit geschlagen. Es liegt auf der Hand, dass auch bei der Postulation der psychischen „Dispositionen", „Residuen", „Vorstellungspotentialitäten" die materiellen Eindrücke als Vorbilder[1])

---

[1]) Man macht auch gern den Vergleich mit den unsichtbaren photographischen Bildern auf präparierten Silberplatten.

mehr oder minder bewusst vorschwebten, Residuen haben thatsächlich nur als mechanische Sinn und Vorstellbarkeit, das bewusste Geistesleben ist anders wie als aktuell schwer zu fassen und DESCARTES schränkte darum seinen berühmten Satz cogito ergo sum vorsichtig ein: certe dum cogito.

Nach der mechanischen Auffassung stellt sich das Gehirn, vor allem die Gehirnrinde als ein grosses Warenlager materialisierter Vorstellungen dar, die Vorstellungen als geistige Processe sind verschwunden, können aber jeden Augenblick wieder aus dem Todesschlaf erweckt werden, wenn die Bedingungen gegeben sind. Hauptgesetz dieser Hypothese ist, dass der geistige Gedankennexus unterbrochen ist, dass auch kein unbewusster, unterschwellenartiger Zusammenhang zwischen den ursprünglichen und den erinnerten Bewusstseinsakten besteht, das Verknüpfende vielmehr der beharrende materielle Eindruck bildet. MAUDSLEY und HERING fassen so das Gedächtnis ganz physisch und als „allgemeine Funktion der organischen Materie". „Leicht erkennt man", sagt HERING („Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organischen Materie" im Almanach der k. k. Akademie der Wissenschaften, Wien 1870 S. 262), „dass das Gedächtnis nicht eigentlich als Vermögen des Bewussten sondern des Unbewussten anzusehen ist. Was mir gestern bewusst war und heute wieder bewusst wird, wo war das von gestern auf heute? Es dauerte als Bewusstes nicht fort und doch kehrte es wieder. Nur flüchtig betreten die Vorstellungen die Bühne des Bewusstseins, um bald hinter den Kulissen zu verschwinden und andern Platz zu machen. Nur auf der Bühne selbst sind sie Vorstellungen, wie die Schauspieler nur auf der Bühne Könige sind. Aber als was leben sie hinter der Bühne fort? Denn dass sie irgendwie fortleben, wissen wir, bedarf es doch nur des Stichwortes, um sie wieder erscheinen zu lassen. Sie dauern nicht als Vorstellungen fort, sondern was fortdauert, das ist jene besondere Stimmung der Nervensubstanz, vermöge deren dieselbe den Klang, den sie gestern gab, auch heute wieder ertönen lässt, wenn sie nur richtig angeschlagen wird. Zahllose Reproduktionen organischer Processe unserer Gehirnsubstanz reihen sich fortwährend gesetzmässig aneinander, indem der eine als Reiz den andern auslöst, aber nicht mit jedem Glied einer solchen Kette ist notwendig auch ein Phänomen des Bewusstseins gesetzt."

Vorstellungen als Stimmung der Nervensubstanz? Also rein materiell. Aber selbst das für möglich gehalten, so bewirkt das „Anschlagen" der Nervenstimmgabel doch nur eine Umlagerung der Nerventeile und zwar streng äquivalent der anschlagenden Kraft, wie kommt der „Klang", der Bewusstseinscharakter hinzu? Hier ist offenbar eine Schöpfung aus Nichts. Einige Processe unserer Gehirnsubstanz sind von Bewusstsein begleitet, mit andern ist „nicht notwendig auch ein Phänomen des Bewusstseins gesetzt", dieses „auch" ist wirklich recht bezeichnend. Die Herren Physiologen sind es gewohnt, die mechanischen Processe bei den Lebensvorgängen als allein massgebend zu betrachten und das Bewusstsein als etwas Accessorisches und Nebensächliches anzusehen, auf das nicht die mindeste Rücksicht zu nehmen sei[1]), wir wollen nicht mit Gleichem vergelten, aber gegen den Salto mortale vom Psychischen in Materielle und umgekehrt und gegen eine generatio aequivoca des Spirituellen aus der Gehirnbewegung, wobei noch dazu die physiologischen Processe ganz ungestört nebenfortlaufen, müssen wir uns wehren.

Anders verhält sich die Sache, wenn wir die physiologischen Gehirnbewegungen und -Zustände als Erinnerungszeichen fassen analog den Lokalzeichen bei der Gesichts- und Tastempfindung, als Anhalts- und Orientierungspunkte für die Psyche, welche in sich selbst keine Spur des früher Erlebten mehr besitzt (zum Unterschied von 1.). „Ähnliche Vorstellungen nehmen denselben Weg, betreten ausgefahrene Spuren und die grössere Leichtigkeit des Producierens giebt das Bekanntsein" (Höffding). „Ein Process füllt sein altes Bett in anderer Weise aus, als er ein neues Bett macht" (James). Des näheren führt Höffding aus: „Was das Gehirn betrifft, so könnte man annehmen, durch den ersten Eindruck werde eine Umlagerung der kleinen Teilchen desselben (Moleküle) bewirkt, die allerdings nach Aufhören des Eindrucks wegfällt, die indes durch Wiederholung des Eindrucks leicht wieder hervorgebracht wird. Es wäre also eine gewisse Disposition (!) zu molekularer Umlagerung einer gewissen Art erzielt. Das Wiedererkennen und die Bekanntheitsqualität entspräche nun der Leichtigkeit, mit der vermöge dieser Disposition die Um-

[1]) Die prächtigste Leistung ist wohl A. Herzens Satz: „Ideen bestehen aus Gruppen und Reihen von Muskelzusammenziehungen." Grundlinien einer allgemeinen Psychophysiologie p. 11.

lagerung bei Wiederholung des Eindrucks geschähe. Dass hier die Übung wirkt, ist daraus zu ersehen, dass durch Einfluss der Wiederholung und (!) der Erinnerung eine Empfindung (?) entstehen kann, welche sonst nicht eintreten würde. Partialtöne eines Klanges lassen sich unterscheiden, wenn eine lebhafte Erinnerung der Empfindung, die sie als einfache Töne erregen, vorhanden ist." Sogar die grössere Klarheit und Deutlichkeit beim zweiten Lesen eines Buches, Anhören eines Musikstücks solle dieser Gehirnübung entstammen, „ohne dass wir gerade nötig hätten, an das erste Mal zu denken". (Psychologie in Umrissen auf Grund der Erfahrung. II. Aufl. S. 163.)

Die beiden Beispiele sind offenbar sehr unglücklich gewählt. Im ersten ist die Erinnerung vorausgesetzt, die doch erklärt werden soll. Auch kann Erinnerung und Aufmerksamkeit eine Empfindung nicht schaffen, sondern nur bemerkbar machen. Sollte das zweite Beispiel sagen wollen, dass der rein mechanische Eindruck des zuerst Gelesenen (ohne Erinnerung) die klarere Auffassung bei der zweiten Lektüre hervorbringe, so wäre die Ungeheuerlichkeit zu eklatant, um einer ernsten Diskussion gewürdigt zu werden[1]. Doch lassen wir diese verunglückten Analogien und nehmen wir die Hypothese für sich. Sie besagt: Ein schon dagewesener Gedanke soll das zweite Mal l e i c h t e r z u d e n k e n sein, eine schon erlebte Wahrnehmung, ein schon gesehener Gegenstand, Tisch, Haus, Mensch die folgenden Male leichter wahrzunehmen sein, wohlgemerkt nicht wegen besserer Einübung der funktionierenden Sinnesorgane (obwohl diese auch mitwirkt), sondern auf Grund einer Einschulung der Gehirnfunktionen! Die Ü b u n g ist das Zauberwort, das alles erklären soll. cf. S. 215: „Was bei der Berührungsassociation thätig ist, ist in physiologischer Beziehung ebenso w i e b e i m W i e d e r e r k e n n e n das Gesetz der Übung. Dieselbe Übung, die bewirkt, dass der Übergang von a nach b leicht angestellt wird, muss auch bewirken, dass a wiedererkannt wird."

Aber bei der Übung macht doch die erste Wiederholung in

[1]) Dann wäre der Witz jenes Journalisten gelegentlich einer Prüfung des Pariser Konversatoriums ernste Wahrheit. Jener Witzbold meinte nämlich, nachdem ein Satz aus CHOPINS Dmollkonzert von den 35 Eleven 35 mal abgespielt wurde, das Klavier werde nun wohl die Etude das 36. Mal von selbst spielen.

der Leichtigkeit des Vollzugs sehr wenig Unterschied; hier muss ein oftmaliges Probieren und Überlegen stattfinden, soll ein leichteres Producieren die Folge sein, wogegen ein sehr lebhaftes Erinnern schon nach einmaliger Wahrnehmung und sogar nach sehr geraumer Zeit eintreten kann; kann man da von Übung sprechen?

Ferner ist das leichtere Vollziehen eines Akts und das Bemerken dieser grösseren Leichtigkeit doch ein gewaltiger Unterschied, der bei der Übung gar nicht, beim Erinnern aber ganz bedeutend ins Gewicht fällt, da die Leichtigkeit ja das Erinnerungszeichen abgeben soll.

Sonderbar auch, dass die grössere Leichtigkeit der Seele auffallen soll, während sonst im psychischen Leben und speciell bei der Übung die angewöhnte Leichtigkeit der Bethätigung umgekehrt die Aufmerksamkeit schwinden lässt und den Vorgang dem automatischen Handeln nähert.

Wie ist endlich Empfindung einer Gehirnfunktion möglich, da das Gehirn doch bekanntlich unempfindbar ist?

Und selbst wenn ein solcher leichterer Vollzug einer Vorstellung gegeben wäre und empfunden werden könnte, was wäre damit gewonnen? Kann die blosse Verschiedenheit des centralen Nervenprocesses bei wiederholten und noch nicht erlebten Eindrücken genügen, um erstere als bekannt zu konstatieren? Kann das leichtere Producieren nicht in einer besseren Stimmung, in frischerem Zustand des Gehirns gesucht werden? Und selbst wenn einmal eine Bekanntheitsqualität damit verknüpft werden soll, was übrigens ganz willkürlich wäre, dann entstünde höchstens ein dunkles, ganz unbestimmtes Gefühl, nie aber kann daraus die so bestimmte, klare, nach Ort, Stunde und Minute und allen Qualitäten determinierte Erinnerung glaubhaft gemacht werden, wie sie thatsächlich möglich ist. Die Analogie der Übung ist schon deshalb unanwendbar, weil die durch Übung geschaffene funktionelle Disposition nie auf einen genau begrenzten Akt, wie es eine bestimmte Einzelvorstellung ist, geht, sondern stets einen ziemlich weiten Spielraum hat. Habe ich mir z. B. eine Geschicklichkeit im Schiessen erworben, dann ist es für die Bethätigung ganz gleich, ob ich als Ziel einen Hasen, eine Scheibe, ein bekanntes oder ganz neues Objekt wähle, in der Treffsicherheit liegt die Richtung auf ein bestimmtes Objekt nicht. Die Erinnerung aber

hat es mit den konkretesten Einzelheiten zu thun, schiesst nicht ins Blaue, geht nicht auf noch nicht Dagewesenes, sie kann nur Wiederholung sein.

Die Übung geht endlich vom Bewussten, von sorgfältig reflektiertem Handeln aus und endet im mechanischen Handeln; anfangs muss z. B. beim Drechseln jede einzelne Handbewegung gewollt und eingeübt werden, bis endlich die aufeinanderfolgenden Handlungen so eng verbunden sind, dass der Wille in der Spitze des Messers zu sitzen und ihr unmittelbar die richtige Stellung zu geben scheint [1]). Geht hier der Weg vom aufmerksam Bewussten zum Unbemerkten, so soll er bei der problematischen Gehirneinübung umgekehrt vom Unbewussten, rein Mechanischen in die klare Erinnerung münden!

LEHMANN (WUNDTS philosoph. Studien VII, 177) hat, während er obige Gegengründe nicht kennt, noch auf eine Inkonsequenz aufmerksam gemacht, die HÖFFDING begeht, wenn er bald eine Gehirnbewegung (wie bei den Berührungsassociationen), bald ein blosses Moment der Bewegung, nämlich ihre Leichtigkeit, als associierende Ursache hinstellt. Es sei höchst bedenklich, zwei so verschiedenen Dingen dieselbe psychische Bedeutung zu geben. Es sei schon gewagt, überhaupt die Art der Entstehung einer Funktion für die Qualität derselben verantwortlich zu machen. Im Physischen gebe es nichts dergleichen. Die Leichtigkeit z. B., mit der eine Saite in Bewegung gesetzt wird, habe keine Bedeutung für die Schwingungsform der Saite. Aber auch LEHMANN weiss nichts besseres zur Erklärung des Wiedererkennens und muss daher HÖFFDING im Princip doch recht geben; Gehirnspuren hätten „unzweifelhaft“ eine psychische Bedeutung, obwohl er diese Annahme S. 200 eine hypothetische nennt.!! Die Wiederholung des Reizes A rufe nicht die Empfindung a sondern

[1]) Keineswegs aber werden die gewohnheitsmässigen Handlungen rein mechanisch, automatisch, wie WUNDT annimmt. Die geistigen Processe werden durch Übung abgekürzt, aber nicht aufgehoben. Der Hauptfaktor ist und bleibt ein geistiger: Steigerung der Geschicklichkeit, Treffsicherheit, Ruhe, Besonnenheit. Beim Klavierspieler z. B. äussert sich diese Gewandtheit in blitzschnellen Erfassen der vom Notenblatt kommenden Botschaften des Gesichtssinnes und ebenso raschem Erteilen der entsprechenden Befehle an die Bewegungsmuskeln. Zunahme und Kräftigung der betreffenden Muskelpartien geht damit freilich Hand in Hand, aber der Begriff „Muskelgedächtnis“ ist ein Nonsens.

a + x hervor, welches x von der grösseren Leichtigkeit der wiederholten Bewegung herrühre. Nur soll dieses x nicht ein Gleichartiges von a, also eine Empfindung, sondern etwa einen Gefühlston, ein emotionelles Element repräsentieren. Eine Art Lustbetonung (?) sei mit der wiederholten Empfindung verknüpft. — Aber diese Modifikation des Princips ist gänzlich hinfällig.

Es gehört offenbar Phantasie dazu, mit einer Erinnerung an sich, abgesehen von ihrem Inhalt, ja noch vor dem Bewusstsein derselben ein Gefühl zu verbinden. Das ist ein Hysteronproteron. Gefühle treten allerdings sehr leicht bei Erinnerungen und zwar noch vor dem Klarwerden derselben auf, aber sie sind doch schon die Wirkung des mehr oder minder deutlich in den Erkenntniskreis fallenden Erinnerungsgegenstandes und die Färbung des Gefühlstons hängt ganz von der Qualität des letzteren ab. Nur Vorstellungen, nicht Gefühle werden erinnert, aber Gefühle associieren sich leicht an erinnerte Vorstellungen.

Lehmann muss später selbst seine Hypothese zurücknehmen und gesteht auf Grund seiner Untersuchungen mit Geruchserinnerungen, Gefühlstöne könnten nicht psychische Korrelate der leichteren Gehirnbewegung sein. Denn jeder Geruchsempfindung, sie sei bekannt oder nicht, hafte ein so starker Gefühlston an, dass es undenkbar sei, dass die Bekanntheitsqualität in einer Ab- resp. Zunahme dieses Gefühlstons bestehe. Das gebe eine Präjudiz auch für andere Empfindungsmodalitäten. Wenn Lehmann weiterhin auf unbewusste Processe rekurriert, so gilt hierfür das oben Gesagte. Höffding hat sich wenigstens durch die Abweisung der dunkeln, unbewussten Vorgänge ein Verdienst erworben.

So erweist sich die Bemühung, aus der Wiederholung das Bekanntsein herauszuklauben, als fruchtlos. Die Wiederholung mag eine Modifikation der ersten Empfindung geben, aber wie kann ich diese erkennen, wenn ich nicht die ursprüngliche Empfindung damit vergleiche, also schon besitze? Jede Wiedererkennung setzt die Bekanntheit mit dem Original schon voraus, weil Wiedererkennen ein Vergleichen und Identificieren ist. Habe ich eine Person durchaus vergessen, dann kann ich durch kein Bild derselben auf die Erinnerung geführt werden. Man mag mit Höffding die „Tendenz zur Ähnlichkeitsaufsuchung“ in der Seele noch so stark annehmen, es fehlt die Möglichkeit zur Befriedigung derselben, wenn nicht die gesuchte Vorstellung wenigstens dunkel schon da

ist. Auch die „Labilität der Associationsvorstellungen, sodass eine nicht entstehen kann ohne die andere" (LEHMANN) hilft gar nichts, sowenig als JAMES MILLS „rapides Durchlaufen der dazwischen fallenden Vorstellungen". Es handelt sich ja nicht darum, dass Vorstellungen durch Berührungs- oder Ähnlichkeitsassociation einander hervorrufen, sondern dass sie erkannt werden. Ist dem Maler eine Farbe ausgegangen, so hilft ihm das reichhaltigste Warenlager mit allen Nüancen, unter denen hundertmal seine gesuchte wiederkehren mag, nicht auf die, welche er braucht, wenn er nicht eine Probe mitbringt oder die Farbe im Gedächtnis hat. Nähme man an, dass die Gehirneindrücke eine vollständige Bilderschrift alles Erlebten, ein genaues Tagebuch der Seele wären, nähme man sogar an, dass die Psyche die Bedeutung dieser Hieroglyphen erlernt habe, so setzt das Lesen dieses *ζωγράφημα* wie jedes Lesen das Gedächtnis ja schon voraus, ich muss mich stets erinnern, welche Begriffe sich an die verschiedenen Zeichen associiert haben. Ohne diese in der Erinnerung bewahrte Kenntnis ist die Seele im Zustand der Wortblindheit.

Damit wäre nun alles erledigt, was vom psychologischen Standpunkt aus von der Bedeutung der Gehirnfunktionen für die Erinnerung zu halten ist. Es ist aber interessant, schon weil man immer wieder auf die Gehirnaktionen zurückkommt, zu untersuchen, inwieweit überhaupt solche physiologische Korrelate geistiger Funktionen statuiert werden können. SIGMUND EXNER hat in seinem „Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen", Leipzig und Wien 1894 dies schwierige Problem zu lösen unternommen. Soeben ist eine vorzügliche Kritik seiner Darlegungen „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Nebst einem Beitrag über die Grenzen der physiologischen Psychologie" von HERMANN SCHWARZ, Leipzig 1895 erschienen, wonach jenes Wagnis, obwohl mit allen Rüstzeugen physiologischer Forschung unternommen, im wesentlichen als gescheitert zu betrachten ist.

SCHWARZ zeigt, dass schon bei den einfachsten Empfindungen, die physiologische Signatur nicht ausreiche. Da Empfindungen psychische Phänomene dritter Ordnung sind, indem sie eine dreifache Mannigfaltigkeit nach Qualität, Intensität und Lokalisation besitzen, die Gehirnmasse aber neben den quantitativ variablen Erregungen nur noch einen Intensitätsunterschied der Bewegungen

in den Leitungsbahnen zulasse, so bleibe eine Dimension der Empfindungen ohne physiologisches Korrelat.

Nun ist noch die zweite Gruppe der psychischen Phänomene unterzubringen: die Willens- und Gefühlserscheinungen. Da die Qualitäten der Gehirnmasse schon ausgenützt sind, ja sich bereits als unzureichend gezeigt haben, so bleibt nur übrig, einen Teil des Gehirns für sie abzuscheiden, dessen Rindenbahnen noch unbesetzt sind. Da die Gefühle nur zweiter Ordnung sind und Lokalisation nicht aufweisen, so ist das Substrat für die mechanische Spiegelung hier genügend. Aber es erhebt sich sofort eine andere Schwierigkeit. Gefühle und Erkenntnisse sind ganz unvergleichbar. Können wir zwei mechanisch ganz gleiche Repräsentationen für so verschiedene Dinge postulieren? Geht man von den Erkenntnisvorgängen zu den Gefühlen über, so tritt ein absolut neues Moment auf, das seine Abspiegelung in der mechanischen Repräsentation finden muss, wenn diese wissenschaftlich sein soll. Es geht nicht an, Erkenntnisse und Gefühle miteinander zu vergleichen, wie man Gefühle mit Gefühlen und Vorstellungen mit Vorstellungen vergleicht. Die Gefahr der Identifikation beider liegt den Physiologen (ähnlich wie bei CONDILLAC) immer nahe, psychologisch aber ist das monströs.

Die höheren psychischen Thätigkeiten, Begriffsbildung, Urteil (zumal das negative) sind vollends physiologisch ganz unfassbar.

Dass bei der Darstellung äusserst rohe Vorstellungsweisen unterlaufen, z. B. behauptet wird, bei gewissen Gehirnerkrankungen könne Farbe ohne Raum und umgekehrt gesehen werden, ist bei dem angenommenen Princip unvermeidbar.

Für das Gedächtnis kämen nun freilich nur Vorstellungen und ihre materiellen Korrelate in Betracht[1]), aber abgesehen davon, dass eine psychophysische Theorie nicht allein auf die reine Vorstellung zugestutzt werden kann, da auch die Empfindungen und die emotionellen Phänomene, ja diese ganz besonders, unzweifelhaft physiologisehe Begleiterscheinungen haben, wird die Stellung des

[1]) Dagegen erfordert das Erinnern meines Erachtens die Komplikation, auch Temporalzeichen für die zeitliche Fixierung, die uns thatsächlich für die Erinnerungsgegenstände möglich ist, nachzuweisen. Die Lebhaftigkeit des Erinnerns ist ungenügend, weil dieselbe unter Umständen auch bei weit zurückliegenden Erlebnissen möglich und viel zu unbestimmt ist, um die genaue zeitliche Fixierung auf Tag und Stunde zu erklären.

Physiologen hier noch schlimmer. Denn wenn die Intensität des Vorstellungsinhaltes nicht graphisch anschaulich gemacht werden kann, dann ist der Zusammenhang mit der Empfindung zerrissen, und die nach der Intensität des Inhalts verschiedenen Vorstellungen werden physiologisch ununterscheidbar. Um dem zu entgehen nnd eine möglichst deutliche Repräsentation geben zu können, haben die Physiologen und auch EXNER durchgängig die Intensität als der Vorstellung anhaftend betrachtet. Das eine wie das andere lässt das Princip als undurchführbar erscheinen.

Aber es giebt noch andere Schwierigkeiten. Sehe ich z. B. die Gestalt eines Menschen auf mich zukommen, so dehnt sich mit jedem Schritt seiner Annäherung sein Bild auf meiner Netzhaut sich vergrössernd aus, kaum ein einziger Punkt bildet sich im nächsten Augenblick auf derselben Stelle des Auges ab. Physiologisch haben wir nicht ein einziges Nachbild, sondern unzählige, von einander verschiedene, die schwerlich zu einer deutlichen Erinnerung führen können; ganz anders wenn wir eine psychische Verarbeitung dieser vielfachen Eindrücke, ein Schematisieren derselben im Gedächtnis annehmen. welches für zusammengehörige Wahrnehmungen ein Allgemeinbild schafft, das die Details nur im Keime enthält. Und so zeigt es sich thatsächlich; gedenken wir einer bekannten Person, was erscheint von den unzähligen Gesichts-, Gehörs- und anderen Wahrnehmungen zunächst in der Erinnerung? Nicht ein Gewirr von Bildern; auch nicht ein bevorzugtes Bild, noch ein System und eine Komposition aus den Wahrnehmungseindrücken, auch nicht der Name, sondern ein abstraktes farbloses Schema fast wie ein mathematisches Symbol, und doch haben wir ein genaues Gefühl der Erinnerung. Daher Menschen mit schlechtem optischem und akustischem Gedächtnis sich einer sonst vorzüglichen Erinnerung erfreuen können.

Das physiologische Gedächtnis erfordert ferner, dass die Eidophysika möglichst intakt erhalten werden. Wie ist dies aber möglich, wenn stets neue Eindrücke, bevor sie an die Jungfernzellen verteilt werden, die alten, schon benutzten Bahnen durchlaufen und notwendigerweise alterieren? Schon der Stoffwechsel wirkt hier schädigend ein. Auch müssten bei Gehirnverlusten ganze Lebensperioden in Vergessenheit geraten, was sich in diesem Verhältnis keineswegs bestätigt.

Das alles lässt die Gehirnspuren mehr wie Scharten am

Arbeitszeug erscheinen, die wohl von den geleisteten Arbeiten zeugen, aber über die Art der Leistung keinen Aufschluss geben, denn als Stifte eines getreuen phonographischen Apparates, an dem sich die Vergangenheit treu wiederholen lässt.

Wie unsicher überhaupt die physiologische Forschung hier noch ist, beweisen neuestens die Theorien von TANZI und GOLGI, welche nicht die Spuren, sondern eine Umgestaltung der Zellenfortsätze der Nerven für die geistige Thätigkeit in Anspruch nehmen. (cf Gegenwart 1895 No. 21 S. 323, SOKAL, der heutige Stand der Gehirnphysiologie.)

Übrigens selbst angenommen, alles wäre für den Abdruck der seelischen Vorgänge gelungen, so wäre für die aktive Erinnerung ein Generalissimus, der diese seelischen Bilder belebt und in Reih und Glied stellt, keineswegs entbehrlich. Denn dass bei jedem Erinnerungsakt die einzelnen Elemente als Lettern von selbst aus dem Setzkasten hervorspringen und sich vernünftig ordnen, die Subjektsvorstellung blind die zugehörige Prädikatsvorstellung ergreift und doch richtig ergreift durch irgend welche magische Verbindung gezwungen — das erklärt auch EXNERS „Princip der centralen Konfluenz" nicht. Die physiologische Erklärung für psychische Erscheinungen ist die Übersetzung aus einer bekannten Sprache in eine unbekannte. Auch setzt sie dem geistigen Leben eine unüberschreitbare Grenze, indem sie es fest an die materiellen Eigenschaften des Gehirnorgans bindet, das eine immerhin nur beschränkte Anzahl von Bewegungskombinationen fassen kann. Das Bewusstsein wäre dann als automatum materiale einem physikalischen System analog, durch dessen Zustand die ganze Zukunft desselben in unverrückbarer Weise fixiert ist. Eine solche Festlegung der geistigen Processe scheint dem Wesen des Geistes dem unbeschränkten Wachstum der geistigen Energie, wie es selbst WUNDT annimmt, dem künstlerischen Schaffen, dem Kulturfortschritt direkt zu widersprechen. Mindestens darf diese weitragende Konsequenz, die eine Änderung in der Grundanschauung vom geistigen Leben bedingt, nicht übersehen werden.

Was ist das Resultat der bisherigen Untersuchungen?

Es ist eine petitio principii, die erinnerte Vorstellung aus irgend welchen von ihr verschiedenen Elementen herausholen zu wollen; bei jedem Erinnerungsakt muss wenigstens dunkel die Vorstellung, an die wir uns erinnern, in der Seele schon gegenwärtig sein; sie ist also gar nicht aus ihr verschwunden, sondern nur zurückgetreten, und sobald das Licht der Aufmerksamkeit durch ein associierendes Moment oder auch nur durch das eigene seelische Interesse auf sie gelenkt wird, tritt sie sofort wieder in den Helligkeitsraum des Bewusstseins.

Die Theorie des bewussten aber unbemerkten psychischen Fortwirkens ist die einzige vollgenügende Erklärung des Erinnerungsphänomens.

Vor allem ist wichtig, den Unterschied unbewusst und bewusst aber unbemerkt klar zu fassen. Erinnern wir uns an bekannte Thatsachen.

Ich gehe an jemand vorüber, sehe ihn scheinbar nicht, erinnere mich aber einige Minuten darnach, dass ich ihn gesehen. Hier kann natürlich nicht die Rede davon sein, dass ich beim wirklichen Begegnen nur den physischen Eindruck empfangen, der sich erst später zum Bewusstsein durchgearbeitet hätte, denn ich erinnere mich ja, dass ich die Person schon vorher gesehen. Ich hatte sofort bewusste Perception, aber mangels Aufmerksamkeit kam die Wahrnehmung nicht gleich zur Geltung, sondern erst später, als die dominierenden Vorstellungen Platz gemacht. Der erste Eindruck war kein unbewusster, sondern ein schwach bewusster. Zu solchen unbemerkten Empfindungen, die aber sämtlich die Reizschwelle überschreiten, — denn eine unbewusste Wahrnehmung ist gar keine — gehört das Hören der Obertöne eines Klanges, die Wahrnehmungen an der Peripherie des Gesichtsfeldes, das Lot, das zu einer starken Belastung hinzugefügt wird, aber unmerklich bleibt, weil sein Gewicht unter der Unterschiedsschwelle liegt, u. a. Dass diese unvermerkten Reize doch empfunden werden, beweist mit Evidenz die Thatsache, dass ihr Verschwinden sofort auffällt. Der Müller erwacht, wenn seine Mühle still steht. Fehlen die Obertöne, so wird die Klangfarbe eine ganz verschiedene. Wir denken selten daran, wie wichtig die räumliche Orientierung bei jedem Bewusstseinszustand ist, aber jeder kennt die unheim-

liche Verwirrung, die uns befällt, wenn uns in einem dunklen Raum oder einem unbekannten Ort die orientierenden Vorstellungen abhanden gekommen sind.

In den Zuständen unseres Bewusstseins ist immer etwas, was sich nicht durch deutliche Bilder kund giebt. Unser Bewusstseinszustand ist kein Objekt, dessen Konturen eng umschrieben sind. Selbst ein lebhaftes Bewusstsein ist nur teilweise lebhaft, rings um den beleuchteten Punkt breitet sich eine Region, die sich verdunkelt, aber vom Unbewussten scharf unterscheidet, indem sie nicht nur durch die blosse Richtung der Seele auf sie sofort in Beleuchtung tritt, sondern selbst in dem latenten Zustand der Nichtbeachtung ihr Scherflein und oft ihr gewichtiges Scherflein zum Gesamtbewusstsein beiträgt. In der Erziehung z. B. wirken gerade solche unmerkliche Charakteräusserungen beim Lehrer so gewaltig. Der Schüler will nicht die Haltung, Manieren, die hingeworfenen unwillkürlichen Äusserungen des Lehrers kopieren, der Lehrer sie nicht mitteilen, und doch wirken sie oft nachhaltiger als der officielle Lehrvortrag, eben weil sie so häufig sind. Wo unmerkliche Willensthätigkeiten sich summieren, können sie die absichtlichen überwiegen und bei der Entscheidung über diese den Ausschlag geben, so dass der Handelnde selbst sich über seinen Willen wundert. Das ist aber nicht, wie SCHOPENHAUER meint, ein Kampf des Charakters gegen die Freiheit, sondern der starken aber verborgenen gegen die offenen aber schwachen Willensregungen.

Auch die scheinbar instinktiven Urteile bei physiognomischen Beobachtungen erfolgen aus unbemerkten Erfahrungen, die wir von der Güte oder Schlechtigkeit der Menschen in Verbindung mit ihrem Anblick gemacht haben, deren wir uns aber einzeln nicht erinnern.

LIPPS freilich will diese Phänomene zu den unbewussten rechnen. Wenn STUMPF behauptete, ein Komplex von Tönen gelange durch die betrachtende Analyse nur in seinen Einzelheiten zur deutlichen Wahrnehmung, aber es entstehe hierdurch keine neue Empfindungsqualität, so erwidert LIPPS: „Es wird im Grunde nichts analysiert, sondern Neues für das Bewusstsein geschaffen. Die klare Analyse ist Bewusstwerdung unbewusster Tonempfindungen.“ Aber selbst LIPPS spricht weiterhin von „auf niederer Stufe stehen gebliebenen Vorstellungszuständen.“ Also doch Vorstellungszustände! Wenn er ferner sagt: „Unbe-

wusste Thätigkeiten konkurrieren mit bewussten, verstärken, hemmen dieselben . . . und (S. 163 seiner „Grundthatsachen des Seelenlebens"): Es ist „ein und derselbe begrenzte und der Seele angehörige Vorrat, aus dem die bewussten und unbewussten seelischen Thätigkeiten ihre Kräfte schöpfen", so habe ich nichts dawider, wenn nur statt „unbewusst" unbemerkt gesetzt wird. LIPPS meint dies auch, das geht klar daraus hervor, dass er unmittelbar als Beispiele das „tiefer liegende Interesse" anführt, welches „als Gefühl der Lust oder Unlust die Vorstellungen beeinflusst" und die „ungewohnten Geräusche, welche, obwohl unbeachtet, doch die Gedanken hindern, mit der Leichtigkeit sich einzustellen, als sie es sonst thun würden". Wie kann man aber so etwas unbewusst nennen? Zwischen bewussten und unbewussten Vorstellungen giebt es kein Verhältnis, von letzteren sogar keinen Begriff; wenn man wie LIPPS eine so enge, lebendige Beziehung zwischen beiden Thätigkeiten annimmt, darf man die einen doch nicht als das kontradiktorische Gegenteil der andern definieren. LIPPS hat eine höchst lichtvolle, feinsinnige Darlegung gerade dieser dunklen Grenzgebiete des seelischen Lebens gegeben, um so bedauerlicher macht sich die eigenwillige Terminologie des bedeutenden Psychologen bemerkbar. Es handelt sich hier nicht um einen blossen Wortstreit. Durch die gerügte Bezeichnung wird sofort die Tendenz gegeben, das psychische Leben nach Aussen schrankenlos zu erweitern und schwierige Fragen durch jenes Zauberwort bequem zu lösen. Dafür liefert die neuere Psychologie abschreckende Belege. Nach der Kompromittierung dieses Unbegriffs durch die Hartmannsche Metaphysik ist es für eine wissenschaftliche Psychologie mehr als je Lebensfrage, die psychischen Grenzpfähle unverrückt innerhalb des seelisch Erfahrbaren und Konstatierbaren zu halten und strenge Kriterien hierbei zu suchen und zu befolgen. Das seelische Leben hat seine unteren Grenzen in der Reizschwelle. Wo keine Perception erfolgt, ist für die Seele nichts vorhanden, dagegen gestehe ich offen, nicht zu verstehen, wie eine einmal aufgenommene Vorstellung absolut vergessen werden könne. In der physischen Welt verschwindet nichts, warum sollten Gedanken verschwinden? Wie ist das nur vorzustellen? Keine Vorstellung wird absolut vergessen; in gesteigerten Bewusstseinszuständen, in Fieber, Somnambulismus u. s. w. wachen Empfindungen auf, die fast ein ganzes Leben geschlummert haben.

Dies vorausgeschickt, löst sich das Problem des Erinnerns auf die einfachste Weise. Erinnern heisst nichts als dunkle Vorstellungen deutlich machen. Erinnern ist immer ein Vergleichen, also muss die Original- und Mustervorstellung schon da sein, über das kommt man nicht hinweg. Die früheren Vorstellungen und Erlebnisse erscheinen so nicht als imaginäre unbewusste Dispositionen, habituelle Erkenntnisse, sondern aktuell in den jeweiligen Bewusstseinszuständen mitwirkend als unbemerkte aber percipierte Teilinhalte des Bewusstseins, wenn auch schwächer als die unbemerkten Teile des gegenwärtigen Wahrnehmens. Beide Zustände sind einander ganz analog. Wenn dort ein Reizzuwachs oder ein Nachlassen hemmender Vorstellungen erfolgen muss, damit die unbemerkte Vorstellung deutlich wird, so vertritt beim Erinnern das associierende Moment diese Rolle, denn gleichartige Reize verstärken sich. Aber auch unerinnert machen sich jene nicht hervortretenden Vorstellungen geltend als Componenten des momentanen Gesamtbewusstseins, sie geben dem Habitus der gegenwärtigen Persönlichkeit seine specifische Färbung, die ohne die sämtlichen vorausgegangenen Eindrücke unmöglich wäre und die hinweggenommen den ganzen Menschen ändern würde, so gewiss als der Wegfall der Obertöne die Klangfarbe verwandeln würde. Der Charakter des Menschen ist ja nichts anderes als ein Gewebe von Erinnerungen, der Niederschlag der Erlebnisse. Der gesamte Erinnerungsnachhall des Lebens ist in jedem Bewusstseinszustand gegeben und in jeder Empfindung wirksam. Wie wichtig die associativen Momente für den Kunstgenuss z. B. sind, hat FECHNER ausführlich dargethan. Sie bedingen auch die individuelle Färbung des Empfindungslebens, das bei jedem anders ist. Baut sich ja jeder aus derselben Welt, die den einen wie den andern umgiebt, eine neue Welt. Denn jeder erlebt sie anders. Was LAZARUS von der Concentration und Verdichtung der Vorstellungen gesagt, tritt, im Licht unserer Auffassung betrachtet, erst in volles Verständnis.

Wenn etwas seit DESCARTES Gemeingut der Psychologie geworden sein sollte, so ist es die Auffassung der Seele als thätigen Bewusstseins, die Aufhebung jenes scholastischen Seelenbegriffs, demzufolge die Seele nach Umständen als blosse Formkraft mit Aufgabe des Bewusstseinscharakters wirken könne. Mit unserer Anschauung von der Seele wird ein Gedächtnisvermögen überflüssig, wie alles potenzielle Denken, wir können uns das

Denken nur als Akt vorstellen. Die Seele hat keine Schubfächer, in die sie die Erlebnisse legt und nach Bedürfnis wieder hervorzieht, sie muss sie immer bei sich tragen. Damit ist nicht gesagt, dass die unzählige Menge der Gedanken, die sich das ganze Leben durch angesammelt, in völlig *gleicher* Bedeutung stets gegenwärtig sei. Hätte jeder Gedanke gleiche Importanz, so könnten wir nicht klar denken, das Hervortreten wichtiger Punkte ist gleichbedeutend mit dem Zurücktreten und Unbemerktwerden anderer; Erkenntnis ist nur möglich durch Vergessenheit — — in unserm Sinn nämlich, denn völliges Erlöschen der Vorstellungen würde ein Wiedererwachen unmöglich machen. Tantum scimus, quantum memoria *tenemus*. Wir *haben* etwas im Gedächtnis, also als *wirkliches* nicht als bloss mögliches. Unser Geist wäre unendlich arm, wenn er auf die jeweiligen Wahrnehmungen und Vorstellungen, die im Vordergrunde des Bewusstseins stehen, angewiesen wäre und jener Reserve des latenten Geistesfonds entbehrte. Gerade wenn der Geist am intensivsten thätig ist, wenn er sich scheinbar am engsten concentriert, wie beim künstlerischen Schaffen, umspannt er doch zugleich den Reichtum seines seelischen Innern im weitesten Umfang. Mit der Intensitäts- wächst auch die Expansivkraft in gleichem Masse, sie erfasst mit Falkenblick die brauchbaren Associationen und scheidet die störenden und unbrauchbaren aus. Die künstlerische Thätigkeit geht von einem *Ganzen* aus, das noch undeutlich und unentwickelt doch im Keim das vollendete Kunstwerk enthält. Es ist ein Gang vom Verworrenen und Unvollkommenen zur Wohlgefügtheit und Geschlossenheit, weit weniger vom Dürftigen zum Inhaltreicheren, eine fortschreitende Sichtung, Klärung und Läuterung, himmelweit entfernt von jedem stückweisen Zusammenleimen. Wagner z. B. sagte, jeder Stoff, an den er sich mache, stelle sich ihm in seiner *dichterischen* wie *musikalischen* Bedeutung zugleich dar. Ehe er noch einen Vers mache, sei er bereits in dem musikalischen Duft seiner Schöpfungen berauscht, sodass wenn die Dichtung vollendet, die eigentliche Oper ebenfalls schon fertig sei und die detaillierte musikalische Behandlung mehr eine ruhige besonnene Nacharbeit bilde.

Wenn man das künstlerische Schaffen unbewusst genannt hat, so zeigte man nichts als seine völlige Unkenntnis davon. Es ist vielmehr der höchst gesteigerte Bewusstseinszustand intensiv wie inhaltlich, nur liegt dem in Schaffensglut schwelgenden Meister

die Reflexion auf seinen Zustand fern. Gerade die logische Thätigkeit, die zweckvollste Wahl nach dem künstlerischen Interesse tritt hier in volle Aktion. Die Seele liegt, solang sie über einem ernsten Werke brütet, und selbst in den Pausen des Ruhens, beständig auf der Lauer, um die passenden Wahrnehmungen sofort zu ergreifen und in ihr Gewebe zu verflechten, die hemmenden zu beseitigen. Penser c'est choisir.

Selbst wo ein Gedanke blitzartig aus dem Unbewussten zu brechen scheint, wie DESCARTES Grundprincip, das ihm am 10. Nov. 1619 im Kriegslager bei Neuburg zum eigenen Erstaunen plötzlich aufleuchtete, oder wenn JACOB BÖHME beim Betrachten eines glänzenden Zinngeschirrs mit einem Schlage auf die Grundidee seines theosophischen Systems geführt wird und aus einem Schuster zu einem der tiefsinnigsten Denker wird, ist eine lange, im Stillen wogende und webende Geistesarbeit vorangelaufen, und jene Durchbruchsmomente, die ja für sich gar nichts geben konnten, waren nur der letzte Anstoss, der die labilen Elemente zur Krystallisation brachte.

Dass man jene Thätigkeiten nicht zu den bewussten rechnete, den Blickpunkt des Bewusstseins mit diesem selbst verwechselte, und so den Begriff des Bewusstseins unsäglich eng spannte, gab Anlass zu den grössten Irrtümern und zu jener Ratlosigkeit, mit der man heute noch den geistigen Processen gegenüber steht. So konnten Ansichten auftauchen, als ob die Seele nur eine oder zwei Vorstellungen jeweilig fassen könnte (HERBART, WAITZ, STEINTHAL, ULRICI) — als ob man wüsste, was eine Vorstellung sei, als ob nicht der einfachste Gedanke ein Komplex von Vorstellungen, jedes Urteil eine Synthese von mehreren Komplexen sei, als ob ein Zeitverlauf ohne Coexistenz verschiedener Bewusstseinselemente gedacht werden könnte, von denen die einen im Erlöschen begriffen, die anderen noch in voller Kraft sind. Man führte die Verlängerung der Reaktionszeit bei astronomisch scharfen Beobachtungen an, was doch nur beweist, dass im schärfsten Centrum der Apperception zwei getrennte Komplexe nicht Platz haben. Das auf das Bewusstsein überhaupt ausdehnen, hiesse behaupten, auf den Seitenabhängen eines Berges könne niemand Platz haben, weil auf der schmalen Spitze nur einer stehen kann. Übrigens hat DIETZE (WUNDTS philos. Studien II S. 362) experimentell erwiesen, dass die Apperception bis zu 40 diskrete Momente zugleich fassen könne, wenn diese in geeignete Gruppierung gebracht sind, und

in anormal gesteigerten Bewusstseinszuständen treten noch ganz andere Erscheinungen hervor z. B. beim Herabstürzen von einem Turm, vor dem Ertrinken durchläuft die Seele in wenig Momenten eine ganze Lebensgeschichte und hat noch Zeit auf die unscheinbarsten umliegenden Dinge zu achten. In einem Voss'schen Gedicht bemerkt ein vom Turm fallender betrunkener Schieferdecker während des Herabstürzens genau, dass es auf der Turmuhr ein halb zwölf ist. FECHNER bemerkt in seiner Vorschule zur Ästhetik dazu: dieser Umstand sei „seinem Zustand sehr fremd aber ästhetisch wirksam". Dies ist ganz falsch. Hier hat sich wieder einmal der Dichter scharfsichtiger gezeigt als der Ästhetiker. Gerade in Momenten exaltierter Aufregung behält man für solche Kleinigkeiten genugsam Zeit. Der zum Tod angeklagte Verbrecher wird in der Pause, während die Geschworenen sich zur Urteilsberatung zurückziehen, vielleicht die Knöpfe an der Weste eines Zuschauers zählen oder anderen albernen Gedanken nachhängen, während ihn keinen Augenblick der furchtbare Ernst der Scene, unter deren Bann er steht, verlässt. Auch LOTZE hat einen ähnlichen Fehler begangen, wie FECHNER, wenn er in der medicinischen Psychologie S. 508 meint, „der Musikfreund schliesse die Augen, um die Eindrücke der Klänge möglichst scharf zu fassen". Es fehlte noch, dass er auch sich bemühte, die Worte des Operntextes zu überhören, um nur den reinen Gesang recht ungestört zu geniessen. Auch wer kein Wagnerianer ist, sollte doch wissen, dass Gesichts- und Gehörsinn sich im Kunstgenuss nach dem Princip der ästhetischen Hilfe ergänzen und fördern, aber keineswegs stören, das Bewusstsein hat für das alles Fassungskraft genug. Hüten wir uns überhaupt, das Bewusstsein zu eng zu fassen. Der Blindspieler im Schach muss bei jedem Zug die ganze Configuration des Bretts samt den sämtlichen vorausgegangenen Zügen im Kopf haben: Bravourleistungen in Rechen-, Sprechkünsten u. s. w. stellen ähnliche Forderungen an das Bewusstsein. Es ist überhaupt ein Hauptkriterium geistiger Stärke, das gesamte Material der Vorstellungen stets gegenwärtig zu haben; die Beweglichkeit und Flüssigkeit der Ideen macht den Schriftsteller.

Fassen wir das Ganze zusammen: Beim Erinnerungsprocess werden nicht Vorstellungen aus dem Unbewussten oder einem physiologischen ζωγράφημα herausgeholt und dann mit dem Bewusstseinskleid versehen, sondern die Vorstellungen sind gar nicht

verklungen, sie waren nur in die Ecke geschoben und vom brausenden Strom des nachfolgenden Geisteslebens zur Seite gedrängt. Sie steigen auch nicht frei empor wie kartesianische Teufelchen im Glaskolben, solche Selbstthätigkeit kommt ihnen nicht zu, sondern dies ist eine Leistung der Seele, die wachend, kombinierend nach ihrem Interesse den Gesetzen der Ähnlichkeit und Contiguität gemäss die Reproduktionen leitet. Daher die Logik des Gedächtnisses: es fasst die Regeln tiefer als die Exempel, vergisst die Namen früher als die Fakta, die Einzelheiten eher als das Ganze, immer den Gang von der Oberfläche auf das Innere einhaltend. Das Ich ist kein Haken, an dem die Gedanken bloss aufgehängt sind, es ist das thätige und ordnende Princip in allen Geistesfunktionen, nur geschieht manches in gewissen Unterbureaus und Nebendepartements, die aber stets unter der Generalaufsicht der Direktion stehen und mit ihr zusammen die einheitliche Persönlichkeit ausmachen. Also: Erinnern ist 1. ein Bemerken, kein Lebendigmachen und Schaffen. Erinnern ist 2. logisches Urteil, das freilich wie jede Geistesthätigkeit auch versagen und irren kann, es giebt ja auch ein falsches Gedächtnis. Erinnern ist 3. eine Handlung der einheitlichen Seele, der die Vorstellungen als Accidentien anhaften.

Demokrits ethische Fragmente.

Ins Deutsche übertragen

von

Karl Vorländer.

Bei dem gesteigerten modernen Interesse für den Philosophen von Abdera dürfte eine Übersetzung seiner vor kurzem von Natorp[1]) mit Sorgfalt neu edierten ethischen Fragmente manchem Leser dieser Zeitschrift nicht unwillkommen sein, zumal da Dialekt und Ausdruck dem philologisch weniger Geübten doch manche Schwierigkeiten bereiten. In Bezug auf Anordnung und Text folgen wir der Natorpschen Ausgabe; nur ganz wenige Sprüche (von

[1]) Natorp, Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Marburg 1893. Vergleiche meine Recension dieser Schrift in Bd. 106, 2. Heft. Vorliegende Übersetzung ist von Herrn Professor Natorp und mir einer gemeinsamen Revision unterzogen worden.

230 zwei) sind als unsicher oder unverständlich ausgelassen, die nur indirekt erhaltenen in [ ] beigesetzt worden. Unser Massstab war, in möglichst gutem Deutsch den Sinn möglichst getreu wiederzugeben; wo nur eins von beiden angängig war, ging uns die Worttreue vor. Um der besseren Übersicht willen, haben wir — mit Anlehnung an NATORPS Disposition in Kapitel 3 — das Ganze in Abschnitte geteilt und diese mit Überschriften versehen.

A. Principieller Teil.

I. Ausgangspunkt: das Princip der Lust und Unlust.

1. Befriedigung und Unbefriedigtheit sind die Grenzen dessen, was man thun und was man nicht thun soll.
2. Grenze des Zuträglichen und Unzuträglichen sind Befriedigung und Unbefriedigtheit.

[3. Nach DIOTIMOS[1]) sind bei DEMOKRIT die Kriterien unseres Annehmens und Ablehnens die Triebe (*πάθη*); denn das, was uns verwandt ist, müssen wir wählen, das aber, dem wir uns fremd fühlen, fliehen.]

II. Weiteres Kriterium: Die in der Seele ruhende Einsicht.

4. Nicht für jede Lust soll man sich entscheiden, sondern nur für die an dem Edlen (*καλόν* cf. 36. 37).
5. Man soll nichts Angenehmes erwählen, wenn es nicht nützlich ist.
6. Für alle Menschen giebt es nur Ein Gutes und Wahres, angenehm aber ist dem einen dies, dem andern das.
7. Am besten ist es für den Menschen, sein Leben möglichst wohlgemut und möglichst ohne Kummer dahinzubringen. Das aber wird der Fall sein, wenn man die Lust nicht auf Sterbliches richtet.

a) Verhältnis von Leib und Seele.

8. Der, welcher die Güter der Seele wählt, wählt die göttlichen, wer die der leiblichen Hülle, die menschlichen.
9. Glückseligkeit und Elend liegen in der Seele.
10. Das Glück wohnt nicht in Herdenbesitz noch im Golde.

[1]) Über ihn vergleiche NATORP S. 89 f. Anm.

11. Die Seele ist der Wohnsitz des Dämon[1]).

[12. Bericht des Diogenes Laertius IX. 45 über den Begriff der *εὐθυμία* bei DEMOKRIT. „Der Endzweck aber sei die Wohlgemutheit *(εὐθυμία)*, die nicht das Nämliche ist, wie die Lust *(ἡδονή)*, wie einige es falsch verstanden haben, sondern der Zustand, in dem die Seele still und ebenmässig (wie die beruhigte Meeresfläche) dahinlebt, von keiner Furcht oder Dämonenangst oder sonst einer Leidenschaft in Aufruhr versetzt. Er nennt sie aber auch das Wohlbestelltsein *(εὐεστώ)* und mit vielen anderen Namen.“ Weitere Ausdrücke bei STOBÄUS Ecl. eth. II. 7: Harmonie, Gleichmass, Unerschütterlichkeit. „Diese entstehe aus der richtigen Abmessung und Unterscheidung der Lüste; und dies sei für die Menschen das Edelste und Zuträglichste. Bei CLEMENS ALEX. und Cicero de fin. V: *ἀθαμβίη* cf. Fr. 34. 46.]

[13. Nach einer Stelle PLUTARCHS rät DEMOKRIT, „die Befriedigung aus sich selbst zu schöpfen“.]

14. Wer einen wohlgeordneten (harmonischen) Charakter hat, der führt auch ein wohlgeordnetes (harmonisches) Leben.

15. Weder durch ihren Leib noch durch ihre Schätze sind die Menschen glücklich, sondern durch Geradsinn und Geistesreichtum.

16. Körperschönheit ist tierisch, wenn nicht Vernunft sich darin birgt.

17. Die Tiere adelt die Kraft des Leibes, die Menschen aber die rechte Sinnesart.

18. Den Menschen geziemt es, mehr auf die Seele als auf den Körper Gewicht zu legen, denn Vollkommenheit der Seele richtet von leiblichem Elend wieder auf, Kraft des Leibes aber ohne Vernunft macht die Seele durchaus nicht besser. (cf. PLATON Rep. III. 403.)

19. Was der Leib bedarf, das steht allen bequem, ohne Mühsal und Plage zu Gebote. Alles aber, was Mühsal und Plage bedarf und das Leben beschwert, danach begehrt nicht der Leib, sondern die Verkehrtheit des Sinnes.

---

[1]) Ein für den Zusammenhang PLATONS (vgl. dessen Timäus 90 A) mit DEMOKRIT wichtiges Fragment, vgl. NATORP S. 64, 94.

20. Das Bedürftige[1]) weiss, wie viel es bedarf, der Bedürftige[1]) erkennt es nicht.
21. Gesundheit erflehen die Menschen von den Göttern in Gebeten, dass sie aber in ihre Hand gestellt ist, wissen sie nicht, sondern, indem sie in ihrer Zügellosigkeit ihr entgegenarbeiten, werden sie selbst durch ihre Begierden zu Verrätern an ihrer Gesundheit.
[22. Bei PLUTARCH: Wenn der Leib mit der Seele einen Process wegen schlechter Behandlung beginnen wollte, würde die letztere wohl nicht der Verurteilung entgehen.]
[23. Bei PLUTARCH: Ungereimt ist es, auf das Krächzen der Raben, das Glucksen der Hennen und die im Mist herumwühlenden Schweine als Wetterzeichen zu achten, nicht aber auf die Bewegungen und Erschütterungen des Körpers als Vorzeichen eines drohenden inneren Sturmes.]

β) Die Erkenntnis als Ursache des Guten.

24. Die Götter geben den Menschen, wie vor Alters, so auch jetzt alles andere, nur nicht, was schlecht, schädlich und unnütz ist; das verleihen, jetzt wie vor dem, nicht die Götter den Menschen, sondern sie selbst geraten in ihrer Geistesblindheit und ihrem Unverstand hinein.
25. Den Menschen erwächst Böses aus Gutem, wenn einer das Gute nicht zu lenken und in die rechte Bahn zu leiten versteht. Und es ist nicht recht, dergleichen unter die Übel zu rechnen, sondern unter das Gute. Freilich kann man des Guten auch zum Unheil sich bedienen, wenn es einem beliebt.
26. Von dem Nämlichen, was (an sich) die Quelle des Guten ist, können wir auch Übles ernten; wir können aber auch von Unheil frei bleiben. So ist tiefes Wasser zu vielem nütze und doch auch wieder übel, denn man kann darin ertrinken. Deshalb hat man ein Mittel dagegen erfunden: Schwimmen zu lernen.
27. Das Gute wird einem nur, wenn man es sucht, mit Mühe zu teil, das Üble auch ungesucht.
28. Der Grund des Fehlens ist die Unkenntnis des Besseren.

[1]) Entweder: Tier — Mensch oder: Leib — Seele sind gemeint.

29. Die Menschen haben sich zur Beschönigung für ihre eigene Unvernunft ein Trugbild des Zufalls erdichtet. Denn von Natur streitet Zufall mit Einsicht.
30. Nur Geringfügiges trägt bei Besonnenheit das Glück bei. Das Meiste im Leben bringt kluger Scharfblick zurecht.
31. Unverständige kommen durch Unglück zur Besinnung.
32. Für die Thoren ist nicht die Vernunft, sondern das Unglück Lehrmeister[1]).
33. Die Unvernünftigen zieren sich mit Zufallsgewinn, wer sich darauf versteht, mit dem der Weisheit.
34. Weisheit, die über nichts erstaunt[2]), ist alles wert, als das Kostbarste.
35. Wenig Weisheit ist mehr wert als hoher Ruhm, der von Unverstand herrührt.
36. Die höchste Befriedigung entspringt aus dem Schauen der Harmonie (*τὰ καλά* cf. oben 4 und Natorp S. 99 ff.. der zu diesem und dem folgenden Spruche Cicero Tuscul. V 115 heranzieht) der Dinge.
37. Göttlichen (cf. Fr. 8) Sinn verrät es, immer auf etwas Schönes (sc. die Harmonie der Dinge) den Gedanken zu richten.
[37a. Aus einer Schilderung der Glückseligkeit des Weisen: Göttliche Gedanken hegen sie im Geist.]

III. Gesinnungs-Moral.

38. Gut ist nicht das Nicht-Unrechtthun, sondern das nicht einmal Unrechtthun Wollen.
39. Unser Feind ist nicht bloss, wer Unrecht thut, sondern auch, wer es thun will.
40. Angesehen und unangesehen ist ein Mann nicht nur durch das, was er thut, sondern auch durch das, was er will.
41. Gott wohlgefällig sind allein die, welche es hassen, Unrecht zu thun.
42. Auch, wenn Du allein bist, sage und thue nichts Niedriges; lerne vielmehr, Dich weit mehr, als vor den anderen, vor Dir selbst zu schämen.

---

[1]) Eine merkwürdige Parallele bietet Livius XXII 39, 10: eventus stultorum magister est, sed ratio . . . immutabilis est.

[2]) Vielleicht war dieser Spruch das Vorbild für Horaz' (Ep. I. 6) Nil admirari (cf. Natorp 99, Hirzel Hermes XIV. 398 f.).

43. Man soll sich vor den Menschen durchaus nicht mehr als vor sich selbst scheuen und um keinen Finger breit eher Böses thun, wenn niemand es erfahren wird, als wenn alle Menschen es wissen. Scheue Dich am meisten vor Dir selbst und mache dies der Seele zum Gesetz, sodass sie nichts Ungehöriges thut.
44. Besser zur Tugend leiten wird der, welcher von der Ermahnung und Überzeugung durch Worte als der, welcher von dem äusseren Gesetze und Zwange Gebrauch macht. Denn, wer nur durch das Gesetz vom Unrecht abgehalten wird, der wird voraussichtlich im Geheimen sündigen: wer aber durch Überzeugung zu seiner Pflicht (*τὸ δέον* = das Sollen) hingeleitet ist, der wird voraussichtlich weder insgeheim noch offenkundig etwas Verkehrtes thun. Daher wird einer, der aus Verstand und Einsicht recht handelt, zugleich mannhaft und geradsinnig.
45. Nicht aus Furcht, sondern um der Pflicht willen soll man sich von Fehlern fern halten.
46. Der Ruhm des Rechtthuns ist mutiger und gefasster Sinn, des Unrechts Ende dagegen Furcht vor dem Unheil.
47. Der, welcher wohlgemut zu rechtlichen und gesetzmässigen Thaten schreitet, fühlt sich wachend und im Traume froh, kraftvoll und sorgenfrei; wer dagegen nach dem Recht nicht fragt und seine Pflicht nicht erfüllt, findet in solchem allen keine Befriedigung, wenn er aber gehörig daran erinnert wird, gerät er in Furcht und macht sich selbst zum Feigling.
48. Wer Unrecht thut, ist unseliger als, wer Unrecht leidet[1]).

IV. Mässigung der Begierden und Leidenschaften.

[49. Wenn Du dein Inneres aufschliessest, so findest Du gleichsam eine buntschillernde Schatzkammer voll Leiden und Übel. Bei PLUTARCH.]
50. Die Heilkunst heilt die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seele von den Leidenschaften.
51. In allem scheint mir das Mass schön, nicht aber Überfluss und Mangel.
52. Den Menschen wird die Seelenheiterkeit (*εὐθυμίη*) zu teil durch Masshalten im Genuss und Gleichmässigkeit der Lebensführung;

---

[1]) Dieser christliche Gedanke findet sich also nicht bloss bei PLATON, sondern auch schon bei DEMOKRIT.

Mangel und Übermass dagegen pflegen ins Gegenteil umzuschlagen und starke Erregungen in der Seele zu verursachen: diejenigen Seelen aber, die sich zwischen den äussersten Gegensätzen hin- und herbewegen, sind weder wohlgestimmt noch wohlgemut. Auf das Mögliche muss man also seinen Sinn richten und sich mit dem Vorhandenen begnügen, indem man wenig an die Vielbeneideten und -bewunderten denkt und den Gedanken an sie nicht nachhängt, sondern das Leben der Elenden betrachten und erwägen, was für Übel sie erdulden, auf dass das Dir zu Gebote Stehende und Vorhandene Dir gross und beneidenswert erscheine und es Dir nicht mehr begegne, in der Begierde nach Mehr in Deiner Seele Leid zu empfinden. Denn wer die Besitzenden und von den anderen Menschen glücklich Gepriesenen bewundert und immerfort der Erinnerung an sie nachhängt, der fühlt sich gezwungen, stets etwas Neues zu ergreifen und sich eine Last aufzulegen, in der Begierde, etwas Heilloses zu thun, was die Gesetze verbieten. Deshalb soll man jenem nicht nachstreben, sondern bei Diesem wohlgemut bleiben, indem man das eigene Leben mit dem derjenigen vergleicht, die übler daran sind, und sich selbst glücklich preisen, wenn man beherzigt, was sie leiden, und wie es einem selbst besser geht als ihnen. Sobald Du an dieser Gesinnung fest hältst, wirst Du frohgemuter dahin leben und manch schweres Los in Deinem Leben von Dir abwehren: Neid, Eifersucht und Übelwollen.

53. Bei allen denen, welche den Lüsten des Bauches ergeben sind, indem sie das rechte Mass im Essen oder Trinken oder Liebesgenuss überschreiten, ist die Lust kurz und flüchtig, so lange sie eben essen und trinken, der Unlüste aber sind viele. Denn einesteils ist ein stetes Begehren nach den nämlichen Genüssen die Folge davon, und dann, sofort wenn ihnen das Begehrte zu teil geworden ist, ist die Lust daran schnell vorüber, und ist nichts Rechtes daran, vielmehr ist der Genuss kurz, und dasselbe Bedürfnis kehrt immer wieder.

54. Unmässige Lüste (Vergnügungen) erzeugen Missmut.

55. Wenn man das Mass überschreitet, kann das Angenehmste zum Unangenehmsten werden.

56. Mässigkeit erhöht die Freude und lässt die Lust wachsen.

57. Von den Annehmlichkeiten ergötzen die am meisten, die einem am seltensten zu teil werden.
58. Die zu stark auf einen Gegenstand gerichteten Begierden machen die Seele für das Übrige blind.
59. Die Begierde nach dem Mehr lässt einen den Genuss dessen, was man hat, verlieren, wie bei der Hündin Äsops.
60. Thoren begehren das Nichtvorhandene, das Vorhandene dagegen, auch wenn es ihnen mehr Gewinn brächte als das ihnen Entgangene, achten sie gering.
61. Vernünftig ist, wer sich nicht grämt über das, was er nicht hat, sondern sich freut über das, was er hat.
62. Kindisch, nicht männlich ist es, masslos zu begehren.
63. Mannhaft ist nicht nur, wer die Feinde bezwingt, sondern auch, wer seiner Lüste Herr wird.
64. Das Glück ist freigebig, aber unzuverlässig, die Natur dagegen genügsam *(αὐταρκής)*; deshalb übertrifft sie durch ihre geringere, aber sichere Aufgabe die grössere Erwartung.
65. Einen reichbesetzten Tisch deckt uns das Glück, einen bescheidenen die Selbstbeschränkung.
66. Wanderschaft lehrt Genügsamkeit der Lebensweise; denn trocken Brot und Strohsack sind die süsseste Arznei für Hunger und Ermüdung.
67. Durch Genügsamkeit in der Nahrung wird die Nachtruhe [1] niemals kurz.

V. Reichtum und Armut.

68. Armut und Reichtum sind Namen für Bedürfnis und Sättigung, denn weder ist der, welcher Bedürfnisse hat, reich, noch ist arm, wer keine Bedürfnisse hat.
69. Wenn Du nicht nach vielem begehrst, wird Dir das Wenige viel scheinen. Denn wenig begehren macht die Armut dem Reichtum gleich an Stärke.
70. Wenn das Begehren nach Besitz nicht in den rechten Grenzen bleibt, ist es weit beschwerlicher als die äusserste Armut. Denn grössere Begierden bewirken grössere Bedürfnisse.
71. Glücklich ist, wer bei mässigem Besitz wohlgemut, unglücklich, wer bei grossem missmutig ist.

[1]) Der Sinn dieses nur in einem Pariser Codex erhaltenen, nicht ganz verständlichen Spruches scheint uns zu sein: Mässigkeit in der Ernährung verschafft gesunden Schlaf.

[72. *Verdächtig und keinen vernünftigen Sinn ergebend.*]

73. Der ganz dem Geld Ergebene kann nicht wohl redlich sein.

74. Ein Vermögen zu erwerben ist nicht verwerflich, durch Unrecht aber schlimmer als irgend etwas.

75. Reichtum, durch üble That gewonnen, macht nur die Schande sichtbarer.

76. Übler Gewinn bringt Einbusse an Tugend.

77. Hoffnung auf üblen Gewinn ist des Verlustes Anfang.

78. Ruhm und Reichtum ohne Einsicht sind ein unsicherer Besitz.

79. Vernünftiger Gebrauch des Reichtums ist wertvoll, um sich freigebig und gemeinnützig zu erweisen, unvernünftiger dagegen wird zur Spende für andere.

80. Die Geizigen machen es wie die Bienen, indem sie arbeiten, als ob sie immer leben würden[1].

81. Kargheit und Hunger ist gut zu seiner Zeit, zu anderer Zeit dagegen wieder Aufwand; (die rechte Zeit) zu erkennen ist Sache des Edlen.

82. Der Neidische thut sich selbst Schaden, als wäre er sein eigener Feind.

83. Armut würdig zu ertragen, fordert Selbstbescheidung.

84. Man muss erkennen, wie ohnmächtig und kurzdauernd und mit wie viel Missgeschick und Not verbunden das menschliche Leben ist, damit man nur für einen mässigen Besitz Sorge trägt und sich mit Massen nur um das Nötige abmüht.

VI. Herrschaft der Vernunft über die Triebe.

85. Es erregt den Leuten eine angenehme Empfindung, wenn sie sich jucken, und es geschieht ihnen dasselbe, wie bei dem Liebesgenusse.

86. Der Geschlechtsakt ist ein gelinder Schlagfluss, denn ein Mensch fährt dabei zum Menschen hinaus.

87. Eine edle Liebe ist es, ohne freche Begier dem Schönen nachzutrachten.

88. Gegen den Zorn anzukämpfen ist schwer, ein vernünftiger Mann aber wird seiner Herr.

89. Den herrenlosen Schmerz der im Krampf erstarrten Seele banne durch Vernunft.

---

[1]) Nach BÜCHELER *βλισσόμενοι*: wie solche, denen der Honig immer weg genommen wird.

90. Gross ist: im Unglück gesinnt sein, wie man soll.
91. Unvernunft ist es, sich in das Unvermeidliche nicht zu fügen.
92. Einige, die von der Auflösung der sterblichen Natur nichts wissen, der Übelthaten aber in ihrem Leben sich bewusst sind, bringen ihre ganze Lebenszeit in Verwirrung und Ängsten zu, indem sie sich lügenhafte Mythen über das Leben nach dem Tode vorspiegeln.
93. Thoren leben, ohne sich des Lebens zu freuen.
94. Thoren begehren nach langem Leben[1]), ohne doch des langen Lebens[1]) sich zu erfreuen.
95. Thoren fürchten den Tod und wollen alt werden.
96. Thoren wollen, obwohl sie das Leben verabscheuen, doch aus Furcht vor dem Hades leben.
97. Thoren fliehen den Tod und wünschen ihn doch herbei.
98. Thoren finden in ihrem ganzen Leben an nichts Genüge[2]).
99. Reue über schlechte Thaten ist die Rettung der Seele.
100. Das Vergessen der eigenen Schlechtigkeit macht trotzig.
101. Vorbedacht ist besser als nachbedacht.
102. Die Hoffnungen der vernünftig Denkenden gehen auf Erreichbares, die der Unverständigen auf Unmögliches.
103. Unvernünftig sind die Hoffnungen der Unverständigen.

B. Übergang vom principiellen zum speciellen Teil.

Wort und That.

104. Das Wort ist oft überzeugungskräftiger als Gold.
105. Das Wort ist der Schatten der That.
106. Edle Thaten zu rühmen ist edel, schlechte dagegen falsch und betrügerisch.
107. Von schlechten Thaten soll man auch das Reden vermeiden.
108. Wer Widerrede und viele Worte liebt, ist unfähig zum Lernen dessen, was not thut.
[109. Eine nur dem Gedanken nach erhaltene Stelle bei Plutarch Quaest. conv. I 5 erklärt sich gleichfalls gegen die sophistischen „Streithelden“ und „Strickdreher“, die „Phrasenjäger“ und „Wetteiferer in kleinlichen Künsten“.
110. Übervorteilung ist es, alles sagen, aber nichts hören zu wollen.

---

[1]) *δηναιότητος* — *δηναιότητι* nach BÜCHELER (Ausgabe von WACHSMUTH-HENZE).
[2]) *ἀνδάνονται* (nach NATORP), *ἀνδάνουσιν* überliefert.

111. Dem freien Mann ist Freimut eigen, schwierig aber ist die Wahl des richtigen Augenblicks.
112. Man soll die Wahrheit sagen, da wo es besser ist (= nützt). Nach anderer Lesart: Man soll die Wahrheit sagen, nicht viele Worte machen.
113. Bei dem, der (selbst) Vernunft zu haben glaubt, macht der, der ihn zur Vernunft bringen will, sich vergebliche Arbeit.
114. Besser ist es, sich die eigenen Fehler vorzuhalten als die fremden.
115. Leicht ist es zu loben und zu tadeln, was man nicht loben und tadeln soll, beides aber verrät eine schlechte Sinnesart.
116. Grossen Schaden richtet an, wer Unverständige lobt.
117. Besser ist es, von einem anderen als von sich selbst gelobt zu werden.
118. Wenn Du die Lobsprüche nicht als begründet erkennst, so glaube, dass man Dir schmeichelt.
119. Um den Tadel nichtsnutziger Menschen kümmert sich der Tüchtige nicht.
[120. Bei Seneca in der Fassung: Unus mihi pro populo est et populus pro uno.]
121. In tugendhaften Werken und Handlungen, nicht Worten soll man sich hervorthun wollen.
122. Viele, welche vernünfteln nicht gelernt haben, leben vernunftgemäss; dagegen verstehen sich viele, die das Schändlichste thun, auf die schönsten Reden.
123. Heuchler und Scheingute sind solche, die ihren Worten nach alles, in der That aber nichts thun.
124. Weder schwächt eine schöne Rede schlechte That ab, noch wird gute That durch Schmährede geschändet.
125. Das ewige Zaudern lässt die Handlungen nicht zur Vollendung kommen.
126. Wagnis ist der Anfang der That, Herr des Endes aber das Geschick.
127. Mannesmut macht das Unheil gering.
128. Schlafen in den Tag hinein zeigt körperliche Mattigkeit oder Niedergeschlagenheit der Seele oder Trägheit oder Mangel an Erziehung an.
[129. An drei Stellen PLUTARCHS wird als demokriteischer Gedanke hervorgehoben, dass man „den neuen Tag mit neuen Gedanken" beginnen soll.

130. Jede Anstrengung ist angenehmer als die Ruhe, wenn man das, um dessentwillen man sich abmüht, erreicht oder doch weiss, dass man es erreichen wird; wenn aber der Erfolg ausbleibt, so ist das Abweichen in gleichem Grade beschwerlich und quälend.
131. Freiwillige Anstrengung macht das Ertragen der unfreiwilligen leichter.
132. Anhaltende Anstrengung wird leichter erträglich durch die Gewöhnung daran.
[133. Bei Plutarch: Denjenigen Mühen soll man sich unterziehen, durch die Grosses und Herrliches den Menschen zu teil wird.]

Mit diesem letzten Spruche ist der Übergang gewonnen zu

C. Specieller Teil.

Pflichtenlehre bezw. Regeln der Lebenskunst.

I. Staat und öffentliches Leben.

134. Eine gute Staatsleitung soll man für das Wichtigste von allem halten und nicht über Gebühr ehrgeizig sein noch sich selbst, im Gegensatz zu dem allgemeinen Besten, Macht verschaffen. Denn ein gut geleiteter Staat bietet die mächtigste Förderung, und alles beruht darin; ist das gerettet, so ist alles gerettet, ist das verloren, so ist alles verloren.
135. Öffentliche Not ist schlimmer als die des einzelnen, denn es bleibt dann keine Hoffnung auf Abhilfe.
136. Nur aus Eintracht erwachsen die grossen Thaten, und nur durch sie können die Staaten ihre Kriege durchführen, anders nicht.
137. Feindschaft mit den Stammesgenossen ist viel schlimmer als solche mit den Fremden.
138. Ein Bürgerzwist ist nach beiden Seiten ein Übel, denn er bringt dem Sieger und dem Unterlegenen gleiches Verderben.
139. Das Gesetz will dem Leben der Menschen gegenüber wohlthätig wirken; das kann es aber nur, wenn sie selbst wollen, dass es ihnen wohl geht, denn nur bei denen, die ihm gehorchen, bewährt es den ihm eigenen Vorzug.
140. Die Gesetze würden niemand hindern, nach eigenem Belieben zu leben, wenn nicht einer den anderen schädigen wollte. Denn Neid ist die Wurzel der Zwietracht.

141. Dem Gesetze, der Regierung und dem Klügeren sich zu fügen, ist in der Ordnung.
142. Die Herrschaft gehört von Natur dem Überlegenen.
143. Schwer ist es, von dem Geringeren sich beherrschen zu lassen.
144. Für Unverständige ist es besser, beherrscht zu werden, als zu herrschen.
145. In Unehren endet, wer sich neben dem Besseren breit macht.
146. Wenn die Vermögenden sich entschliessen, den Nichtbesitzenden vorzustrecken, zu helfen und gefällig zu sein, so ergiebt sich von selbst, dass man Mitleid mit einander hat und nicht verlassen dasteht, dass man einander freund wird, einander hilft und die Bürger einträchtig sind und andere Vorteile, die man gar nicht alle aufzählen kann.
147. Armut in einer Demokratie ist der gepriesenen Glückseligkeit am Hofe eines Dynasten in gleichem Grade vorzuziehen, wie Freiheit der Sklaverei.
148. An Recht und Tugend hat der den grössten Anteil, der Ehren nach Verdienst austeilt.
149. Ehren vermögen viel bei den Einsichtigen, welche Verständnis für die erwiesene Ehre haben.

[150. Eine kurze Stelle bei PLUTARCH scheint den Sinn zu haben: Vermeide es, (nur) dem Nachbar zu gefallen.]

151. Wenn die Schlechten zu Ehrenstellen gelangen, werden sie, je unwürdiger sie dazu gelangen, desto mehr sorglos[1] und voll Unverstand und Frechheit.
152. Den Schlechten muss man bewachen, damit er ni ht eine günstige Gelegenheit ergreift.
153. Sache der Einsicht ist es, vor drohendem Unrecht sich zu hüten, Unempfindlichkeit aber verrät es, wenn es eintritt, sich nicht zu wehren.
154. Edel ist es, den, der Unrecht thun will, davon abzuhalten, wo nicht, doch nicht an seinem Unrecht teilzunehmen[2].
155. Den Unrechtleidenden soll man nach Kräften beistehen und es nicht hingehen lassen. Ein solches Benehmen ist gerecht und gut, das Gegenteil ungerecht und schlecht.
156. Recht ist es, seine Pflicht zu thun, Unrecht aber, seine Pflicht nicht zu thun, sondern sich daran vorbeizudrücken.

---

[1]) Nach COBET *ἀναιδέες*: unverschämt.

[2]) Nach ORELLI *ξυνεκδικεῖν* = zu seiner Bestrafung mitzuwirken.

157. Die, welche sich Vergehen zu schulden kommen lassen, auf welchen die Strafe der Verbannung oder des Kerkers oder einer Geldbusse steht, soll man verurteilen und nicht freisprechen; wer dagegen, indem er nach eigenem Gewinne oder Behagen entscheidet, wider die Bestimmungen des Gesetzes freispricht, der thut Unrecht, und dies (sc. das Unrecht) liegt ihm naturgemäss auf der Seele.

158. Betreffs der Tötung und Nichttötung gewisser Tiere verhält es sich so: Straflos ist, wer solche tötet, die Schaden thun und Schaden zu thun drohen, und es trägt zur rechten Gemütsstimmung mehr bei, so zu handeln als nicht.

159. Die Bestimmungen, die in Bezug auf Untiere und schädliches Gewürm gelten, sollte man auch gegen Menschen beobachten. Den heimischen Gesetzen gemäss darf man einen Feind mit allem Fug töten, soweit nicht ein besonderes Gesetz es verbietet. Das Gesetz verbietet es für die bei einem jeden Stamm bestehenden Heiligtümer und im Falle bestimmter Verträge und Eide.

160. Töten soll man unbedingt alles, was wider das Recht frevelt, und wer dies thut, wird mit Fug und Recht grösseren Anteil haben an Wohlgemutheit, Gerechtigkeit, Unerschrockenheit und Ehre[1]).

161. Einen jeden Wegelagerer und Räuber darf man ungestraft töten, sei es mit eigener Hand oder durch Befehl oder durch Stimmabgabe.

162. Die Eide, welche sie in der Not schwören, halten die Schlechten nicht, sobald sie der Not entronnen sind.

163. Der, welcher wohlgemut bleiben will, muss nicht viel auf einmal thun, weder in seinem Privat- noch im öffentlichen Interesse und, was er auch immer thue, nicht über sein Vermögen und seine Naturanlage hinausgehen, sondern solche Vorsicht üben, dass er auch, wenn das Geschick ihm mehr auflegen will und ihn scheinbar zu mehrerem verleitet, es abwälzt und sich nicht mehr als das Mögliche übertragen lässt, denn die angemessene Last ist sicherer als die möglichst grosse Last.

---

[1]) MEKLER, Wiener Programm 1894/95: τίσιος.

164. Schimpflich ist es, mit fremden Angelegenheiten sich viel zu schaffen zu machen, dagegen mit den eigenen nicht mehr Bescheid zu wissen.

165. Tüchtigen Leuten gereicht es nicht zum Vorteil, sich um ihre eigenen Angelegenheiten nicht zu kümmern und fremde zu betreiben; denn sonst leiden die eigenen Not. Falls man sich aber um die öffentlichen Angelegenheiten nicht kümmert, so gerät man in schlechten Ruf, auch wenn man nicht gerade stiehlt oder sonst Unrecht thut. Denn auch, wenn man sich darum kümmert oder kein Unrecht thut, ist die Gefahr vorhanden, dass man in schlechten Ruf gerät oder es einem sonst irgendwie schlecht geht. So verfehlt man denn notwendiger Weise das Richtige; dass einem aber die Menschen vergeben, kommt nicht leicht vor.

166. Was einer verfehlt hat, behalten die Menschen leichter in Erinnerung als das Rechtgethane. Denn wie der, welcher das anvertraute Gut zurückgiebt, nicht gelobt werden sollte, dagegen der, welcher es nicht zurückgiebt, in schlechten Ruf gerät und dafür leiden muss, so sollte es gerechter Weise auch mit dem Regierenden gehen. Denn er wurde zu seinem Amte gewählt, nicht um schlecht, sondern um gut zu handeln.

167[1]. Bei der jetzt bestehenden Verfassung (eigentlich: Form) giebt es kein Mittel dagegen, dass den Beamten, wenn sie auch noch so trefflich sind, Unrecht geschieht. Denn es ist nicht anders, als wenn . . . *die folgenden Worte sind unverständlich*[2]. Es müsste auch dies in irgend welcher Weise so geordnet werden, dass, wenn er die Schuldigen auch aufs schärfste zur Rechenschaft zieht, der Unschuldige nicht unter die Botmässigkeit jener kommt, vielmehr irgend eine Gesetzesbestimmung oder sonstige Massregel dem Rechtlichen Schutz gewährte.

168. Dem Weisen steht jedes Land offen, denn die Heimat einer edlen Seele ist die ganze Welt.

---

[1]) Über dies schwierige Fragment vergleiche NATORP S. 116 Anm., dessen Auffassung wir uns nur anschliessen können.

[2]) Nach der geistreichen Conjektur von GOMPERTZ, Griechische Denker S. 297 *τὸν ἀετὸν ἐπ' ἐντέροισι γένεσθαι*: „Der Adler in die Gewalt des Gewürmes fällt."

II. Familienleben.

a) Frauen.

169. Manche gebieten unumschränkt über Staaten, sind aber Sklaven der Weiber.
170. Unter der Herrschaft eines Weibes zu stehen, ist für den Mann die höchste Schmach.
171. Eine Zierde für das Weib ist Schweigsamkeit, schön ist auch die Einfachheit der Kleidung.
172. (Es sind) Standbilder an Gewand und Schmuck herrlich anzuschauen, aber ohne Herz.
173. Ein Weib soll sich nicht aufs Reden verstehen, denn das ist grässlich.
174. Ein Weib neigt viel eifriger als der Mann dazu, Böses zu ersinnen.
[175. Verderbt.]

b) Häusliches Leben überhaupt.

176. Es giebt eine Erkrankung des häuslichen Lebens, gerade so wie eine solche der leiblichen Behausung.
177. Der Sklaven bediene Dich, wie der Glieder Deines Körpers, des einen zu diesem, des anderen zu jenem Zwecke.

c) Nachkommenschaft.

178. Bei den Menschen scheint infolge ihrer Natur und einer uralten Satzung der Kindererwerb zu den notwendigen Dingen zu gehören; offenbar auch bei den übrigen lebenden Wesen. Denn alle erzeugen, einer Naturnotwendigkeit zufolge, Nachkommen, sicherlich nicht irgend welches Beistandes wegen; vielmehr mühen sie sich, wenn jene geboren sind, ab und ernähren ein jedes, so gut sie es können, und sind für sie besorgt, so lange sie noch klein sind, und betrüben sich, wenn ihnen etwas zu Leide geschieht. So beschaffen ist die Natur von allem, was Odem hat; dem Menschen aber ist es überdies zum festen Brauch geworden, so dass er auch eine Art Freude (Genuss) an seiner Nachkommenschaft hat.
[179. Zwei Stellen — bei Clemens von Alexandria und Theodoret — erwähnen DEMOKRITS Abneigung gegen Heirat und Kindererzeugung.]

180. Es scheint mir nicht richtig, Kinder zu erzeugen, denn ich erblicke in dem Besitz von Kindern viele, grosse Gefahren und viel Leid, dagegen nur wenige, und dabei geringe und unbedeutende Vorteile.

181. Wem es Bedürfnis ist, der thäte, so scheint mir, besser, von einem seiner Freunde einen Sohn anzunehmen. (DEMOKRIT scheint an eine Art Adoptivverhältnis zu denken.) Dann wird er einen Sohn haben, wie er ihn sich wünscht; denn er kann ihn sich auswählen so, wie er ihn will, und einen, der ihm dazu tauglich erscheint und, seiner Naturanlage nach, ihm am meisten folgt. Denn das hat den Vorzug, dass er aus vielen[1]) einen schlichten Knaben, der ihm nach dem Herzen ist, sich zum Sohne wählen kann, wenn er ihn dagegen selber erzeugt, so sind viele Gefahren dabei, denn er muss ihn dann nehmen, wie er gerät.

182. Kinderaufziehen ist ein unsicheres Ding; denn das Gelingen ist mit vielen Sorgen und Mühen verbunden, das Misslingen aber ist ein Schmerz, der durch keinen anderen zu überbieten ist.

III. Bildung und Erziehung.

183. Die Bildung ist für Glückliche eine Zierde, für Unglückliche eine Zuflucht.

184. Ohne grosse, eigene Kosten kann man seine Kinder erziehen und so gleichsam eine Mauer und Schutzwehr für ihr Vermögen und ihr leibliches Wohl aufrichten.

185. Verstand kommt bei Jungen und Unverstand bei Alten vor; denn nicht die Zeit lehrt, weise zu sein, sondern zeitige Ausbildung und Naturanlage.

186. Das Gute erkennen und dem Guten eifern nach die von Natur dazu Beanlagten.

187. Naturkraft und Lehre sind etwas ähnliches; denn Lehre formt den Menschen um, und auch die Natur schafft durch Umformen.

188. Weder Kunst noch Wissenschaft sind ohne Lernen erreichbar.

189. Alles Edle lässt sich nur mit Mühe durch Lernen erringen, das Schlechte dagegen wuchert ganz ohne Mühe von selber

---

[1]) Die Worte *ὧν ἂν δέῃ* sind als zweifelhaft ausgelassen.

fort. Denn es zwingt einen auch, ohne dass man will, so (schlecht) zu sein; so gross ist seine Wucherkraft.

190. Viele sind hochgelehrt und haben doch keinen Geist.
191. Auf hohen Verstand, nicht hohe Gelehrsamkeit soll man es absehen.
192. Begehre nicht, alles zu wissen, damit Du nicht in allem unwissend wirst.
193. Es werden mehr Menschen durch Übung tüchtig als von Natur.
194. Beständiger Umgang mit Schlechten vermehrt den Hang zur Schlechtigkeit.
195. Schlimm ist es, wenn man es den Schlechten nachmachen will, den Guten aber nicht.
196. Gut muss man entweder sein oder es doch dem Guten nachthun.
197. Knaben, welche es unterlassen, sich wetteifernd zu bemühen, können weder Grammatik, noch Musik, noch Gymnastik, noch auch das lernen, was vor allem die Tugend ausmacht: sich zu schämen. Denn hieraus gerade pflegt das Ehrgefühl zu entstehen.
198. Das Schlimmste bei der Erziehung der Jugend ist der Leichtsinn, denn dieser ist es, welcher diejenigen Lüste erzeugt, aus denen die Schlechtigkeit entspringt.
199. Des Vaters Besonnenheit ist für die Kinder die beste Lehre.
200. Die allzustarke Anhäufung von Vermögen für die Kinder ist ein Vorwand der Geldgier, man verrät damit nur seinen eigenen Charakter.
201. Die Aussichten der Gebildeten sind besser als der Reichtum der Ungebildeten.
202. Den Söhnen der Sparsamen geht es, wenn sie ungebildet werden, wie den Tänzern, die den Schwerttanz vollführen. Wenn diese bei dem Hinabspringen den einzigen Punkt, wo sie die Füsse aufsetzen müssen, verfehlen, dann sind sie verloren (das Treffen des einen Punktes aber ist schwierig, denn es ist nur eben für die Breite der Füsse Platz): so pflegen auch jene, wenn sie den sorglichen und sparsamen Charakter des Vaters nicht geerbt haben, zu missraten.
203. Man muss das Geld unter die Kinder möglichst verteilen und zugleich Fürsorge treffen, dass sie nichts Schädliches

damit anfangen, wenn sie es in den Händen haben. Denn sie werden dann viel sparsamer im Geldausgeben und geneigter zum Erwerben desselben und wetteifern miteinander. Denn die gemeinsamen Ausgaben spürt man nicht so empfindlich, wie die eigenen, und ebenso macht der Gewinn nicht die gleiche Freude, sondern viel geringere.

IV. Das Alter.

204. Der Greis war einst ein Jüngling, dagegen ist es unsicher, ob der Jüngling zum Greisenalter gelangen wird, nun ist aber ein vollendetes Gut besser als ein zukünftiges und ungewisses.
205. Kraft und Wohlgestalt sind Vorzüge der Jugend, die Blüte des Alters aber ist Besonnenheit *(σωφροσύνη)*.
206. Anmutig (liebenswürdig) ist der schalkhafte Greis, der über ernste Dinge wohl zu reden versteht.
207. Das Greisenalter gleicht einer vollständigen Verstümmelung, es hat alles und es fehlt doch allem etwas (sc. an der früheren Stärke und Vollkommenheit).

V. Die Freundschaft.

208. Wer niemand liebt, wird, dünkt mir, auch von keinem einzigen wieder geliebt.
209. Zu leben verlohnt sich nicht für den, der auch nicht einen wackeren Freund besitzt.
210. Viele, die Freunde zu sein scheinen, sind es nicht, und viele sind es, die es nicht scheinen.
211. Die Freundschaft eines Verständigen ist mehr wert als die aller Thoren.
212. Gemeinsamkeit der Gesinnung bewirkt Freundschaft.
213. Unsere Freunde sind nicht alle Verwandten, sondern diejenigen, welche in betreff des wahrhaft Nützlichen mit uns übereinstimmen.
214. Im Glücke einen Freund zu finden, ist leicht, im Unglücke aber das Allerschwerste.
215. Viele gehen ihren Freunden aus dem Wege, sobald diese aus Wohlstand in Armut geraten sind.

216. Wem die erprobten Freunde nicht auf lange beistehen, der hat keinen guten Charakter.
217. Tadelsüchtige sind zur Freundschaft nicht geschaffen.

VI. Pflichten gegen die Mitmenschen überhaupt.

218. Hochsinnig ist es, die Fehler anderer mit Sanftmut zu ertragen.
219. Als Mensch soll man über das Unglück seiner Mitmenschen nicht lachen, sondern trauern.
220. Wem das Unglück des Nächsten Freude bereitet, der versteht nicht, dass Schicksalsschläge uns alle treffen können, und leidet Mangel an eigener Freude.
221. Alle Streitsucht ist thöricht, denn indem sie auf den Schaden des Gegners achtet, sieht sie den eigenen Vorteil nicht.
222. Furcht erzeugt Schmeichelei, erwirbt sich aber keine Zuneigung.
223. Sei nicht argwöhnisch gegen jeden, wohl aber bedächtig und vorsichtig.
224. Nicht allen, aber den Erprobten traue. Jenes ist einfältig, dieses aber vernünftig.
225. Kleine Dienste zur rechten Zeit sind für diejenigen, die sie empfangen, höchst wertvoll.
226. Wahrhaft wohlthätig ist nicht, wer auf Vergeltung rechnet, sondern wer wohlthun will.
227. Beim Wohlthun gieb wohl acht, dass der Empfänger nicht hinterlistig ist und Dir Gutes mit Bösem vergilt.
228. Wohlthaten annehmen soll man, wenn man Aussicht hat, einst bessere Vergeltung dafür zu üben.
229. Ein Leben ohne Fest ist wie eine lange Reise ohne Einkehr.
[230. Bei PLUTARCH. Wörtlich: In einem gemeinsamen Fisch sind keine Gräten, wird von NATORP S. 110 dahin gedeutet: In heiterer Gesellschaft soll man nicht mäkeln.]

Recensionen.

Dr Martin Seydel: Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Ein kritischer Versuch. Leipzig 1895. Breitkopf & Härtel. 122 S. 2.50 ℳ.

Wie der Verfasser im Anfange mit Recht bemerkt, ist in unseren Tagen eine eingehende Beurteilung der Musiklehre Schopenhauers recht erwünscht, da namentlich in musikalischen Kreisen durch den immer mehr anerkannten und erkannten Wagner auch Schopenhauer populär geworden ist. Die Schrift zerfällt in eine recht eingehende klare Darstellung von Schopenhauers Metaphysik der Musik im Zusammenhange mit den Hauptlehren seiner Philosophie und in eine Kritik, die zuerst die metaphysischen Grundlagen des Systems behandelt und sich im zweiten Abschnitte zur Metaphysik der Musik insbesondere wendet. Im ersten Teile der Kritik werden die Begriffe Wille, Intellekt, Genie, Urteilskraft, die Ideenlehre, die Phantasie erörtert und folgende Ergebnisse festgestellt: Im Willensbegriffe vermengt Schopenhauer den metaphysischen Willen (Urwillen) und den individuellen (Einzelwillen). Der höhere Intellekt, den Schopenhauer von einem niederen dem Willen dienenden unterscheidet, ist vom individuellen Willen frei, aber (im Gegensatze zu Schopenhauer) ein Ausfluss des Urwillens. In der Bestimmung des Wesens des Genies zeigt sich jene Vermengung deutlich; die geniale Kraft wird durch die aus tiefstem Seelengrunde aufquellende Macht des Urwillens geleitet. Das Genie muss sich nicht nur zur blossen Erkenntnis, sondern zum Erleben und Erzeugen der Idee in der Phantasie aufschwingen. Die Urteilskraft, das Gefühl, ist von Schopenhauer in den Intellekt des Genies mit aufgenommen. Die Ideen Schopenhauers wie die Platons haben nur das Verhältnis von — freilich nicht begrifflichen — Abstraktionen zur Wirklichkeit; sie haben ihre einzige Realität in der Phantasie, deren Bedeutung für das künstlerische Schaffen Schopenhauer sehr unterschätzt hat. Ganz übersehen ist der von E. v. Hartmann wieder gebührend eingeführte Begriff des ästhetischen Scheins, der in der Phantasie entsteht und im Kunstwerke nur abgebildet wird. Insofern bei Schopenhauer das Wesen der Kunst in der einseitigen Anlage des Intellektes wurzelnd erscheint, ist seine Theorie romantisch. — Im zweiten Teile der Kritik giebt der Verf. nach einer Übersicht über die bedeutendsten Theorien seine eigene Ansicht über das Wesen der Tonkunst, denen er dann Schopenhauers Ausführungen gegenüber-

stellt. Die Tonkunst wird bestimmt als die Kunst, die den Urwillen durch die Phantasie des Ohres, verbunden mit ästhetischen Scheingefühlen, in Tönen zu Gehör bringt. Die von SCHOPENHAUER angenommene (in der Stelle W. a. W. u. V. II, 516 Frauenstädt wieder aufgegebene) Verschiedenheit zwischen dem Objekte der übrigen Künste und dem der Musik besteht nicht. Von den Analogien hat nur die von Philosophie und Musik („Kunst überhaupt" nach Nachlass IV. GRISEBACH) eine wirkliche Berechtigung; die Kunst wie die begriffliche Wahrheit sind Ausfluss des Urwillens, aber transcendentale Bedeutung haben sie nicht. Obwohl noch frei von der Romantik des Temperamentes (die der Kontemplation ist vorhanden), hat die Theorie SCHOPENHAUERS die romantische Tonkunst ausserordentlich gefördert. So bildet SCHOPENHAUERS Metaphysik der Musik die Brücke zur Romantik, wofür WAGNER und der später wieder abgefallene NIETZSCHE den historischen Beweis liefern.

Bis auf einen wichtigen Punkt kann sich Referent den Feststellungen des Verfassers im grossen und ganzen anschliessen. Die Einführung des Begriffes Romantik in diese philosophische Darlegung erscheint aus dem Grunde sehr bedenklich, weil dieser Begriff noch durchaus schwankend ist. Die Definition, die der Verfasser giebt, wird schwerlich auf alles das passen, was man Romantik nennt. Von einer romantischen Musik kann u. A. n. nur in Beziehung auf die Form, nicht aber auf das innerste Wesen die Rede sein — dieses kann weder klassisch noch romantisch genannt werden. Der Raum gestattet nicht, hierauf näher einzugehen. Aber selbst vom Standpunkte des Verfassers aus ist sein Urteil über den SCHOPENHAUER bewusst folgenden WAGNER unzutreffend — man vergleiche nur die Behauptung, WAGNER, der doch zu den „Nachfolgern" SCHOPENHAUERS gehört, „vermenge wie sein Vorgänger individuellen und metaphysischen Willen, Temperament des Herzens und Urgrund der Welt" mit den Stellen aus WAGNERS Schrift BEETHOVEN: „der im bildenden Künstler durch reines Anschauen zum Schweigen gebrachte individuelle Wille wird im Musiker als universeller Wille wach und erkennt sich selbst", und „künstlerisches Schaffen wie künstlerische Anschauung kann nur aus der Abwendung des Bewusstseins von den Erregungen des (natürlich individuellen) Willens hervorgehen". (Beeth. S. 81 u. 88). — Dass SCHOPENHAUERS Theorie die Romantik in der Musik befördert habe, ist gar nicht erwiesen; die Richtung in der modernen Musik, die man gewöhnlich die romantische nennt (WEBER, SCHUMANN, SPOHR u. s. w.), ist durch ihn gar nicht beeinflusst; WAGNER aber ist in diese Zusammenfassung nicht aufzunehmen, da seine Auffassung vom Wesen der Musik sich durchaus von der SCHUMANNS u. s. w.

unterscheidet. — Referent bedauert, dass die schöne Arbeit des Verfassers schliesslich wieder in den Satz ausmündet: das Klassische ist das einzig Wahre, das Gesunde — das Romantische, das Verkehrte, Einseitige, Kranke. Für die Musik musste da eben erst viel eingehender das Wesen von Klassik und Romantik dargelegt werden: das kann aber nur durch eine sorgfältige Betrachtung der vorhandenen musikalischen Kunstgebilde geschehen. Es würde sich dabei herausstellen, dass in dem Worte „Romantik" gar viele untereinander ganz verschiedene Erscheinungen fälschlich vermengt werden. Dann wäre zu untersuchen, ob jener Satz hier Geltung habe. Denn GOETHES Autorität gilt hier nicht, da sich der bekannte Ausspruch offenbar eben nur auf die Romantik seiner Tage bezieht und die sogenannte Romantik in der Musik nicht berühren kann. (Vergl. den Abschnitt bei TREITSCHKE, Deutsche Geschichte I S. 317, 4. Aufl.).

Giessen. **Fritz Sommerlad.**

DR. WILHELM SCHMIDT: SCHOPENHAUER in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums. Erlangen 1894. Blaesings Univ.-Buchhandlung. 52 S. 1 M.

Einem Ausspruche DEUSSENS (Elemente der Metaphysik, 2. Auflage 1890) gegenüber, SCHOPENHAUERS Philosophie sei ein „regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum" hält sich der Verfasser für berechtigt, die Weltanschauung SCHOPENHAUERS und des Christentums noch einmal zu vergleichen. Freilich ergiebt sich manche Übereinstimmung — die aber nur eine notwendige Folge der Aufnahme modificierter christlicher Ideen in der Philosophie SCHOPENHAUERS ist —, aber gerade in den wesentlichsten Problemen zeigen sich so bedeutende Differenzpunkte, dass jene Behauptung DEUSSENS sich eher in den Satz SCHOPENHAUERS, den er über den Protestantismus ausspricht, umwandelt: seine Philosophie ist ein abgestumpftes oder vielmehr abgebrochenes Christentum. — Nachdem der Verfasser im 1. Teile seiner Schrift SCHOPENHAUERS Ansichten über das Christentum dargelegt hat, vergleicht er im eigentlichen Hauptteile in zwei Abschnitten; „Metaphysik" und „Ethik" die Lehren SCHOPENHAUERS und des Christentums. Diesem dritten Teile ist eine kurze Betrachtung des Problems der Philosophie, auf dessen Beantwortung hier alles ankommt, vorausgeschickt. Deren Ergebnis ist in den Sätzen zusammengestellt: „Es ist zu unterscheiden zwischen einem physischen und moralischen Sein — jenes kann nicht vom Menschen gewirkt sein, dieses ist im letzten Grunde sein eigenstes Werk; beide Seinsweisen stehen in Wechsel-

wirkung; ihre gemeinschaftliche Wurzel haben sie in einem über die Welt der Erscheinungen hinausliegenden Absolutum.“ Der Vergleich ergiebt schliesslich, dass SCHOPENHAUERS Philosophie ihren Wahrheitsgehalt vielfach durch Verleugnung ihres Grundprincips erlangt, das den Zusammenhang von physischer und moralischer Beschaffenheit behauptet. SCHOPENHAUERS System ist unhaltbar: während in seiner Metaphysik die Existentia notwendig mit der Essentia verknüpft ist, behauptet seine Ethik die Möglichkeit einer Änderung der Essentia bei Beibehaltung der Existentia. — Neben klarer Sonderung der Grundanschauungen von Christentum und SCHOPENHAUERS Lehre liefert die kleine Schrift so zugleich eine Kritik SCHOPENHAUERS, die sich in wichtigen Punkten mit der MAINLÄNDERS in seiner Philosophie der Erlösung deckt, auf die hier doch auch aufmerksam gemacht werden soll. Der Verfasser steht den behandelten Lehren ohne alle Voreingenommenheit gegenüber; seine Abhandlung giebt u. A. n. wirklich eine Lösung der Frage. — Referent steht nicht an, sie als einen wertvollen Beitrag zur Beurteilung der Philosophie SCHOPENHAUERS zu bezeichnen.

Giessen. **Fritz Sommerlad.**

F. MAX MÜLLER: Anthropologische Religion. Gifford-Vorlesungen gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1891. Aus dem Englischen übersetzt von M. WINTERNITZ. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. Leipzig 1894. W. Engelmann. XXII und 468 S. 11 ℳ.

Der Titel des Buches bedarf, wie der Verfasser selbst empfunden hat (S. 113 f.), näherer Erklärung. Die Vorlesungen über anthropologische Religion sind als Fortsetzung der ein Jahr zuvor an derselben Stelle gehaltenen Vorträge über physische Religion zu betrachten, auf die MÜLLER daher auch häufig zurückgreift. Hatte er dort das „Unendliche in der Natur“ zu erfassen (S. 113) und zu dem Ende die Fortschritte des Menschen bis zum Glauben an Gott in den alten Sprachen und Religionen aufzufinden (226) gesucht, so soll die anthropologische Religion das „Unendliche (Unsterbliche, Göttliche) im Menschen“ entdecken, oder, mit anderen Worten, den menschlichen Fortschritt bis zum Glauben an eine Seele darlegen (227). Vielleicht hätte MÜLLER besser einen dementsprechenden Titel gewählt, denn die Bezeichnung als anthropologisch erweckt, wenn sie mit der Anthropologie im gewöhnlichen Sinne gar nichts zu schaffen haben soll (114), nur Missverständnisse, und auch der Name „anthropische“ Religion, den der Verfasser nur aus Scheu vor neuen Wortbildungen vermieden hat, scheint uns keineswegs klarer. In der

That bietet das in 13 Vorlesungen geteilte Buch von da an, wo die Behandlung des eigentlichen Themas erst beginnt (Vorl. V), im wesentlichen nur eine Geschichte und Kritik der Vorstellungen über die menschliche Seele und deren Unsterblichkeit, die übrigens recht viel Anthropologisches enthält, ja, wie wir sehen werden, geradezu auf Anthropologie gegründet ist.

Die vier ersten Vorlesungen entwickeln den allgemeinen Standpunkt, den Ausgangspunkt sowie die Beweismethode des berühmten Oxforder Gelehrten. Sein Standpunkt möchte als der eines gemässigten Rationalismus, etwa in dem Sinne LESSINGS, an welchen uns manche Aussprüche und Gedankengänge erinnerten, am besten zu bezeichnen sein. Mit Stolz bekennt sich MÜLLER (S. 46) selbst als Rationalisten und gleich der erste Satz des ganzen Buches erklärt es als seinen religionsphilosophischen Hauptzweck, „zu zeigen, dass der Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele und an eine Wiedervergeltung im Jenseits durch den gehörigen Gebrauch der menschlichen Vernunft allein ohne den Beistand einer . . speciellen Offenbarung . . gewonnen werden kann — und gewonnen worden ist", Worte, die neben der rationalistischen Tendenz zugleich die religionsgeschichtliche ersichtlich machen. Nachdem das ausgedehnte Vorwort (XVI Seiten) in ausführlicherer Weise, als es deutsche Philosophen wohl für nötig erachtet hätten, diesen Vernunft-Standpunkt in einer Auseinandersetzung mit englischen Theologen, namentlich über die Wunder-Frage, verteidigt hat, um mit dem schönen Gedanken zu schliessen, dass es mehr Glauben erfordere, ohne die Hilfe von Wundern an Christus zu glauben, als mit deren Hilfe (S. XIX), kennzeichnet die erste Vorlesung: „Über die Freiheit der Erörterung in religiösen Fragen" die persönliche Anschauung des Verfassers nochmals dahin, dass echte Religion Vergleichung und Kritik nicht zu scheuen habe, dass kirchliche Schutzsysteme und Palliativmittel nicht mehr am Platze, vielmehr unbedingtes Aussprechen der reinen Wahrheit geboten sei; selbst Kindern gegenüber solle man nicht zu lange auf der untersten religiösen Vorstellungsstufe verharren (S. 24—26), mindestens aber müssen alle zur Selbständigkeit erwachten Geister volle Freiheit der Forschung, wie der Diskussion für sich in Anspruch nehmen. — Aus der inhaltlich eng hieran schliessenden zweiten Vorlesung, „über die Toleranz", deren Spuren MÜLLER selbst bei so intolerant scheinenden Religionen, wie Judentum, Islam und Brahmanismus (bei letzteren allerdings erst auf der Übergangsstufe zum Buddhismus), nachweist, möchten wir besonders die Lektüre der Toleranzedikte des indischen Königs Asoka (im 3. Jahrhundert vor Christi!) empfehlen, die als „den Saft" aller Religion: Selbstbeherrschung, Geistesreinheit, Dank-

barkeit und treue Hingabe bezeichnen. Ob wir auch hierin heute „einen viel höheren Standpunkt“ (S. 58) einnehmen als Asoka? — Die dritte Vorlesung fasst in eben so geistvoller wie verständlicher Weise die Resultate der „physischen Religion“ und die zu deren Gewinnung dienenden Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft zusammen. Wir wollen uns indessen, so interessant die etymologische Gleichung Dyaush-Pitar = Ζεὺς πάτερ = Jupiter = Tyr ist, nicht auf dies eigenste Gebiet Max Müllers, die „See der alten Religion und Mythologie hinauswagen“ (81), um nicht „Schiffbruch zu leiden“, sondern uns dem Punkte zuwenden, der uns vom philosophischen Standpunkte aus die Hauptsache zu sein scheint, zu seiner Beweismethode.

Typisch für diese ist die vierte Vorlesung, welche die Überschrift trägt: Der historische Beweis für das Dasein Gottes. Dieser Beweis, „den uns die Geschichte der Weltreligionen bietet“, ist nach Müller „niemals widerlegt worden und kann nicht widerlegt werden“, er schliesst alle anderen Beweise (den kosmologischen, ontologischen, teleologischen) in sich ein und macht sie überflüssig (S. 90). Dagegen liesse sich zunächst der Einwurf erheben: Ist dieser Beweis wirklich erbracht? Müller selbst setzt später (in Vorlesung IV, namentlich aber in dem Appendix V) die grosse Unzuverlässigkeit unserer anthropologischen Materialien, mit denen man gerade in Bezug auf diesen Punkt oft alles beweisen kann (S. 432), so überzeugend auseinander, dass wir diese Frage offen lassen müssen. Können ferner Fetischismus und andere auf der niedrigsten Stufe stehende Götzendienste, können Ahnen- und Totenkult so schlechthin unter die Rubrik des Gottesglaubens gebracht werden? Und sollte auch kein „wirklich atheistisches Volk, d. h. (!) ein Volk, das noch nicht an übermenschliche Wesen (!) glaubt“, nachgewiesen werden können — den Beweis schiebt der Verfasser merkwürdiger Weise seinen Gegnern zu —, so bliebe noch der principiell gleichwertige Fall übrig, dass Teile oder wenigstens einzelne Individuen des Volkes dem Atheismus huldigen, oder dass Völker den Gottesglauben aufgegeben haben. Aber, geben wir auch die Thatsache eines consensus gentium Müller vollkommen zu, so steht damit seine Sache methodisch um nichts besser. Eine solche Übereinstimmung mag das Dasein Gottes äusserst wahrscheinlich machen, den Glauben daran als eine fast unvermeidliche Thatsache erscheinen lassen, aber sie kann nie und nimmer die Macht eines Beweises beanspruchen. Zufällige Geschichtswahrheiten können, wie Lessing einmal gesagt hat, nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden; so können auch weder das Dasein Gottes noch (später) die Unsterblichkeit der Seele bloss auf

anthropologische Thatsachen gegründet werden. Müller versucht freilich auch eine systematische Begründung, z. B. S. 111, wo er das abschliessende Resultat des Kapitels mit den Worten zieht: Überzeugen Sie den menschlichen Verstand, dass es eine Grenze ohne ein Jenseits, dass es ein Endliches ohne ein Nichtendliches geben kann, und Sie haben bewiesen, dass es keinen Gott giebt? Richtiger hätte er sagen müssen: Der Begriff des Endlichen führt von selbst zu der Idee eines Unendlichen. Denn dieses Unendliche ist nur Idee, Grenzbegriff, Noumenon, Ding an sich, dessen Unwissbarkeit er selbst an anderer Stelle (93) mit klaren Worten betont hat. Der Mensch kann eben nicht, wie Müller selbst sagt, das „Athletenstückchen" vollziehen, „auf seinen eigenen Schultern zu stehen, um über seinen eigenen Horizont hinauszugehen." Wie ist ein Wissen von Gott möglich, wenn das Höchste, was menschliche Sprache von ihm aussagen kann, das Nein, Nein! der Upanishaden ist (97), dem die negativen Definitionen der platonischen und altchristlichen Theologie (97—100) sich anschliessen? Das ist vielmehr nur ein Ahnen, ein demütiges Bekenntnis, dass es mit unserer Weisheit zu Ende ist, während für das Gefühl Raum bleibt. Denn der ethischen Tiefe und Fruchtbarkeit der Gottesidee ist natürlich mit der Leugnung eines verstandesmässigen Beweises kein Eintrag gethan, vielmehr gerade Raum zur freiesten Entfaltung im Gefühle gegeben. Nach manchen Äusserungen zu schliessen, sieht übrigens Müller selbst einen solchen „Agnosticismus" als „einzig sichere Grundlage" der Religion an; aber dann darf er nicht von der Alleingültigkeit eines historischen „Beweises" reden. Vielmehr bleibt es für uns bei dem Satze: Die Allgemeinheit des Glaubens an Gott beweist nicht die Wahrheit desselben (89).

Wir haben diesen „historischen Gottesbeweis" ausführlicher behandelt, weil er, wie gesagt, typisch für den principiellen Standpunkt unseres Religionsphilosophen ist und das Gesagte mutatis mutandis auch von der in den späteren Vorlesungen behandelten Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele gilt.

Mussten wir der Historie als Beweismittel für Vernunft- oder ideale Wahrheiten entschieden entgegentreten, so stimmen wir dagegen Müller vollkommen zu, wenn er der vergleichenden Religionsgeschichte einen wichtigeren Platz in der Reihe der historischen Wissenschaften eingeräumt wissen will, und wünschen mit ihm, dass sie zu einem anerkannten Fach in dem Lehrstoff jeder Universität werde (89 f.). Damit kommen wir zu dem eigentlichen Verdienste des Buches, das eben auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft liegt. Ein Hauptmittel für diese bietet aber, da die litterarischen Quellen

nicht ausreichen, die von dem Verfasser bekanntlich mit ebenso bewundernswertem Fleiss wie glänzendem Geschick bearbeitete Wissenschaft der Sprachvergleichung. Ihn auf diesem Gebiete zu kritisieren, vermag nur ein Fachkundiger, überdies scheint es uns bei dem rein philosophischen Charakter dieser Zeitschrift nicht erforderlich. Ebenso unmöglich ist es, dem Reichtum des Gebotenen in einer kurzen Besprechung gerecht zu werden. Indem wir daher in dieser Hinsicht auf das Werk selbst verweisen, heben wir im folgenden aus den weiteren Vorlesungen nur die wichtigsten Gedankengänge hervor.

Nachdem die Überleitung von der „physischen" zur „anthropologischen" Religion in dem Motiv gewonnen ist, dass das Unendliche der blossen Natur die tiefsten Bedürfnisse des Menschenlebens nicht zu befriedigen vermöge (109) — womit die tiefste Grundlage aller Religion, das Gefühl, gestreift ist —, weist die fünfte Vorlesung in sehr überzeugenden Ausführungen nach, dass die Religion nicht einer einzelnen Quelle, sei es nun Fetischismus oder Totemismus, Toten- (Lippert) oder Ahnenkult (Spencer) oder gar blosser Hallucination (Gruppe), allein ihre Entstehung verdanke, sondern aus einem Zusammenfliessen aller dieser Momente mit der in erster Linie in Betracht kommenden Verehrung der Naturkräfte entstanden sei. Übrigens scheint uns das ganze, schwierige Problem noch dringend näherer Untersuchung, vor allem kritischster Benutzung der Quellen zu bedürfen. — In diesem Sinne beschäftigt sich auch Müllers sechste Vorlesung der „Unzuverlässigkeit der Materialien zum Studium der Religionen". Als erste Erfordernisse verlangt sie mit Recht unparteiische Augenzeugen und genaue Kenntnis der Sprache des betreffenden Volkes. Infolge der Unzuverlässigkeit der Zeugnisse der litteraturlosen Völker (vergl. dazu den schon oben erwähnten Appendix V S. 413—432) bevorzugt Müller als Hauptquellen die der „Litteraturvölker": Inder, Hebräer, Griechen, Römer und Germanen (die letzteren treten allerdings — leider! — in unserem Werke hinter den Indern, Griechen und Juden sehr zurück). — Die beiden folgenden Abschnitte (VII und VIII) handeln von der „Entdeckung der Seele". In geistvoller und, wie uns scheint, durchaus zutreffender Weise wird an der Hand des Hebräischen, Sanskrit und Griechischen die an der Sprache — dieses „Mikroskops", dessen Spencer sich zu seinem eigenen Nachteile selbst beraubt hat (223) — aufs genaueste zu verfolgende Entwickelung der Vorstellungen von der Seele dargethan. Anfangs materiell (= Blut, Herz, Leber, Atem) werden sie immer abstrakter, bis sie sich schliesslich zu der Idee eines rein Geistigen (Inneres = Gefühlswelt = Seele) erheben. Die Vergleichung der letzteren mit Schatten und Träumen war erst möglich, als bereits

Idee und Name der Seele da war. Übrigens wird bei dieser Gelegenheit die Etymologie unserer deutschen Wörter „Geist" und „Seele" von einer so berufenen Autorität wie MÜLLER als noch immer zweifelhaft bezeichnet (211). — Ausser der Sprache zieht MÜLLER als weiteres Beweismaterial die Totengebräuche heran (IX), wobei er sich allerdings nach unserem Urteil zu weit in mehr vom anthropologischen, als vom religiösen Gesichtspunkte aus interessante Einzelheiten, seinen Lieblingsstudien gemäss vorzugsweise aus Altindien, verliert. — Dasselbe möchten wir von einem Teile der folgenden zehnten Vorlesung sagen. Wenn wir gern MÜLLERS (relativer) Schätzung auch der unvollkommenen Religionen zustimmen, so bezweifeln wir doch, ob z. B. die Vorstellung der Niassa, sie seien „Schweine (!) der Sonne" (292) noch diesen Namen verdiene. Dass die Fortexistenz der Seele unwiderleglich bewiesen und nur das Wo und Wie fraglich, halten wir für einen Trugschluss MÜLLERS. Wenn er das letztere als durch „moralische Empfindungen" bestimmt und als Ausfluss eines „unausrottbaren Glaubens des Menschenherzens" ansieht (299), so lässt sich hiergegen — als anthropologisches Faktum — nicht viel einwenden, wohl aber vom methodischen Standpunkte aus dagegen, dass er das Kausalitätsgesetz ganz unbeschränkt auch über die Erfahrungsgrenzen hinaus anwendet (301 ff.). — Das elfte Kapitel berücksichtigt hauptsächlich die griechischen Vorstellungen von der „Seele nach dem Tode", zunächst die homerische, bei welcher Gelegenheit MÜLLER, beiläufig bemerkt, eine sehr verständige und klare Auffassung der homerischen Frage entwickelt, die durch die analoge Entstehung des finnischen Volksepos (weiter ausgeführt im Appendix VIII) ihre Bestätigung erhält. In Bezug auf das Thema selbst scheint uns dagegen der Verfasser zu Gunsten seines Endzieles manche Thatsachen ausser acht zu lassen. So sind die homerischen Anschauungen in der *Νεκύια* (Od. XI) ihm nicht massgebend, entsprechen nicht der „volkstümlichen Anschauung" der Hellenen, während doch HOMER Jahrhunderte lang, wie kein anderer, gerade das „volkstümliche" Denken der Griechen ausgedrückt und beherrscht hat. Und wenn er u. a. das Scholion an HARMODIOS und ARISTOGEITON dagegen ausspielt (später PINDAR, AESCHYLUS und SOPHOKLES), so vergisst er zu bemerken, dass in drei bis vier Jahrhunderten sich die Anschauungen eben geändert haben konnten. Bezüglich PLATONS muss er selbst zugeben, dass derselbe sich sehr vorsichtig über die Frage des Wo? und Wie? des Seelendaseins nach dem Tode ausgedrückt hat, während ARISTOTELES, der — vielleicht mit Absicht — nicht erwähnt wird, von einer persönlichen Fortdauer überhaupt nichts weiss. — Die zwölfte Vorlesung giebt im wesentlichen eine Zusammenfassung der bisherigen Resultate

der anthropologischen Religion, die analog der physischen in den historischen Beweis ausmündet, zu dem wir uns bereits oben principiell geäussert haben. Was MÜLLER von den Antworten auf die Frage nach der örtlichen Existenz, dem Wo? der Seelen nach dem Tode bemerkt, nämlich, dass „alle gleich unwiderleglich, aber auch gleich unbewiesen sind, weil ausser dem Bereiche von Beweisen" (339) das behaupten wir, in Konsequenz des kritischen Grundgedankens von der Beschränktheit aller Erfahrung, auch von dem Dass. Des Verfassers Ideen über Prä- und Postexistenz der Seele klingen sehr schön und poetisch, sind aber im Grunde doch mehr fromme Wünsche als beweisbare Wissenschaft, auch bei ihm werden sie, wie zu allen Zeiten und in allen Ländern, „fast ausschliesslich nur durch individuelle Hoffnung, Furcht und Einbildung bestimmt" (317). Besonders aufmerksam machen wir auf den aus den Upanishaden übersetzten interessanten Dialog zwischen einem jungen Brahmanen und dem Totenbeherrscher (346—359) über das einzige Geheimnis, dem Tode zu entfliehen, das in der Erlangung des „wahren Selbst", eines Teiles des universalen göttlichen Selbst, bestehe. — Diese Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen ist der Gegenstand der Schlussvorlesung (XIII). Sie betrachtet von diesem Gesichtspunkte aus den Ahnenkult, den Glauben an zeusentsprossene Heroen und an Dämonen (SOKRATES' Dämonion 363 f.) bei den Griechen. In Bezug auf die Juden muss MÜLLER zugestehen, dass der Abgrund zwischen Gott und Menschen bei ihnen am grössten ist und der Unsterblichkeitsglaube im alten Testamente nur „gleichsam im Hintergrunde liege." Das Christentum „redet daher eine ganz neue Sprache", wenn es von einer göttlichen Sohnschaft spricht. Freilich will MÜLLER die „wunderbaren Hüllen" abstreifen und in der Göttlichkeit des Sohnes nur die „Anerkennung des Göttlichen im Menschen" erblicken (380). Christus „musste sich der Sprache seiner Zeit bedienen, aber er legte eine neue Bedeutung in sie hinein" (S. 381). So geist- und gemütvoll MÜLLERS Auslegungen sind, scheinen sie uns doch oft gezwungen, er scheint selber zu fühlen (388 ff.), dass er sich zwischen zwei Stühle setzt, wenn er z. B. wie vorher das Endergebnis der physischen Religion in dem ersten, so das der „anthropologischen" in den Anfangsworten des zweiten Glaubensartikels sich zusammenfassen lässt (390). Was aber die Anschauung des Göttlichen betrifft, so ist ausser den Standpunkten des Pantheismus und Atheismus, zwischen denen MÜLLER uns allein die Wahl lassen will (380), noch der des Kriticismus möglich. Mag er sich am Schlusse seines Werkes auf die „Autoritäten" Lord GIFFORDS und KEPLERS berufen: mit minderer Berechtigung ruft er KANT als „dritten Zeugen" an, denn der be-

stirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir sind bei KANT etwas anderes als blosse Zeugnisse „göttlicher Gegenwart".

Trotz der Schwäche des principiellen Standpunktes, möchten wir die Lektüre des Werkes durchaus empfehlen, denn die Durchführung des eigentlichen Themas, „das allmähliche Wachstum des Glaubens an etwas Unendliches, Unsterbliches und Göttliches im Menschen" (394), ist dem Verfasser aufs beste gelungen. In dessen historisch-psychologischer Entwickelung liegt das Hauptverdienst und der Hauptreiz des Buches, ein Reiz, der erhöht wird durch die sonstigen Vorzüge desselben: Wärme des Tons, klare und dem ursprünglichen Zwecke (Vortrag vor einem Kreise Gebildeter) angepasste, jedoch nie unwissenschaftliche Darstellungsweise und eine ruhige Besonnenheit des Urteils, die sich nur dann, wenn ihm der Gegner die einfachsten Grundwahrheiten, insbesondere der Sprachwissenschaft, anzuzweifeln scheint, zu heftigeren Accenten im Ausdruck steigert. Die Übersetzung ist gut.

Von den angehängten acht Exkursen (395—443) haben wir die beiden wichtigsten und interessantesten (V und VIII) bereits erwähnt; die übrigen behandeln ausser II, der gegen eine witzige Verspottung der Widersprüche unter den Sprachvergleichern gerichtet ist, ziemlich entlegene Details der vergleichenden Religionsgeschichte (verschiedene indische Gottheiten, indianische Totems, einzelne Totengebräuche von Hindus und Negern).

Solingen. **Karl Vorländer.**

A. BONHÖFFER: Die Ethik des Stoikers EPIKTET. Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik. Stuttgart 1894. Ferdinand Enke. VIII und 278 S. gr. 8°. 10 *M*.

Die Philosophie EPIKTETS ist ganz dazu angethan, gerade in unserer Zeit das ethische Interesse von neuem auf sich zu ziehen. Zeigen doch manche ihrer Züge, wie die beginnende Auflösung der antiken Weltanschauung, die Gründung auf die autonome Vernunft bei gleichzeitigem Mitspielen religiöser Motive, die sichtliche Annäherung an die neue Religionsanschauung, ohne dass EPIKTET selbst ein Christ war, überhaupt die ganze Atmosphäre der Zeit eine Verwandtschaft mit Stimmungen und Tendenzen unserer Tage: hier wie dort alte Anschauungen im Zusammensturze, neue in der Bildung begriffen. Noch mehr als das: die Beschäftigung mit den Schriften des Weisen von Hierapolis ist durch die Einfachheit und Kraft des in ihnen enthaltenen sittlichen Idealismus in höherem Grade als vieles andere geeignet, dem gerade auf sittlichem Gebiete vielfach hin- und herschwankenden Menschen vom Ende des 19. Jahrhunderts einen

festen inneren Halt zu verleihen oder den gewonnenen zu stärken. Gleichwohl hat die stoische Ethik, die so erlauchte Namen wie SPINOZA, FRIEDRICH DEN GROSSEN und HELLMUTH VON MOLTKE (in seinen „Trostgedanken") zu ihren Geistesverwandten zählt[1]), bisher keine ausreichende wissenschaftliche Specialbearbeitung erfahren. So ist insbesondere die Sittenlehre EPIKTETS zwar in verschiedenen kleineren, populär gehaltenen, Arbeiten — meist Schulprogrammen, wie die von GROSCH 1867 (Wernigerode), KRUSZEWSKI 1883 (Aachen), HAAKE 1887 (Treptow) —, aber noch nie ausführlich in systematischem Zusammenhange dargestellt worden. Das letztere gethan zu haben, ist ein Verdienst des uns vorliegenden Bonhöfferschen Buches.

BONHÖFFER war zu seiner Aufgabe aufs beste vorbereitet. Nachdem schon seine Dissertation EPIKTETS Psychologie behandelt hatte, erschien 1890 sein erstes Werk „EPIKTET und die Stoa", das hauptsächlich die Stellung EPIKTETS innerhalb der stoischen Schule, und zwar im Sinne einer wesentlichen Übereinstimmung mit der alten Stoa, nachzuweisen bemüht war. Hatte der Verfasser dort vorzugsweise Psychologie und Erkenntnislehre EPIKTETS in dieser Hinsicht betrachtet, so giebt das jetzige Werk den Kern von dessen Philosophie, die Ethik. Demzufolge ist dasselbe, wenn auch — namentlich in dem Anhange — Fragen der stoischen Ethik überhaupt nähere Erörterung finden, doch in stärkerem Masse als jenes erste Monographie und bildet, wie der Verfasser (Vorwort S. V) betont, ein Werk für sich; andernfalls würden allerdings manche Wiederholungen (man vergleiche etwa die Darstellung der Unsterblichkeitslehre I 65 ff., II 27 f.) störend wirken.

Die Disposition ist in klarer und übersichtlicher Weise getroffen. Ein einleitender erster Teil (S. 1—17) hat Grund und Ziel, der folgende Hauptteil (S. 18—127) den Inhalt, ein letzter (S. 128—153) die Aneignung der Tugend zum Gegenstande. Der zweite, die eigentliche Sittenlehre enthaltende, zerfällt seinerseits in drei Abschnitte, die im Anschluss an die drei *τόποι* der epiktetischen Philosophie 1. das naturgemässe Begehren oder die vernünftige Lebensanschauung (S. 18 bis 57); 2. das naturgemässe Handeln oder die richtige Pflichterfüllung (S. 58—121) und zwar a) die Pflichten der persönlichen Vollkommenheit, b) die religiösen, c) die socialen Pflichten; 3. das naturgemässe Urteilen oder die intellektuelle Geistesausbildung (S. 122—127) be-

[1]) Interessant ist, dass ausser den oben (von BONHÖFFER Vorwort S. V) Genannten auch der junge GOETHE bei seinen ersten philosophischen Studien sich gerade von den Stoikern besonders angezogen fühlte und, wie er uns im 6. Buche von „Wahrheit und Dichtung" erzählt, „den Epiktet mit vieler Teilnahme studierte."

handeln. Der dritte Teil betrachtet 1. die sittliche Anlage, 2. die Sünde, 3. den sittlichen Fortschritt und die Vollkommenheit und mündet in eine längere zusammenfassende Schlussbetrachtung (S. 154 bis 162) aus, an die sich endlich noch fünf Exkurse (S. 163—249) über die stoischen Telosformeln, die Lehre der Stoiker vom Selbstmord, vom *καθῆκον* und *κατόρθωμα*, vom Erwerb und über ihren Pantheismus schliessen. Anmerkungen und Belege finden sich am Schlusse jedes Abschnittes. Dem Ganzen ist ein griechisches Sachregister sowie ein Verzeichnis der behandelten alten Philosophen beigegeben.

Der Schwerpunkt und das Verdienst des Buches liegt in der Darstellung der epiktetischen Lehre, in der man ganz die mit Klarheit und Wärme des Ausdrucks verbundene gründliche Verarbeitung des Stoffes wiederfindet, die man von dem Verfasser des früheren verdienstvollen Buches erwarten durfte. Wir müssen uns begnügen, in dieser Hinsicht auf den reichen Inhalt des Werkes selbst zu verweisen, und heben im folgenden nur eine Anzahl bemerkenswerter Punkte hervor, zumal solcher, welche die bisherigen Darstellungen Epiktets zu ergänzen bezw. zu modificieren geeignet scheinen. Dahin gehören u. a. die — wesentlich negative — Stellung unseres Philosophen zur Unsterblichkeitslehre (S. 26 ff.), die, wie Bonhöffer nachweist, nicht ganz widerspruchslose Behandlung der Frage des Selbstmords (S. 29 ff., in Exkurs III. mit Beziehung auf die übrigen Stoiker vervollständigt) und die gar nicht antike, aber zu seinem sonstigen Optimismus stimmende Freude Epiktets an der schönen Natur (41). Sein Verhältnis zur Mantik ist nach Bonhöffers ausführlicher Darlegung (44—46) doch etwas positiver, als Ziegler (Ethik der Griechen und Römer S. 221) annimmt. Bei seiner Auffassung des Geschlechtlichen als eines Natürlichen (63 ff.) kann Epiktet keine besondere Vorliebe für den Cölibat hegen, eine Ansicht, zu der u. a. Zeller neigt. Der als Cyniker bezeichnete reine Weise, der um seines prophetischen Berufes willen ohne Familie gedacht wird, ist doch nur ein Ideal, das höchstens „alle paar Jahrhunderte einmal" (64) in Erscheinung tritt. Vielmehr wird die Ehe von Epiktet zwar nur unter die äusseren Güter gerechnet, aber immerhin höher geschätzt als zur Blütezeit hellenischen Wesens, auch wird er kaum unberührt geblieben sein von der idealen Auffassung des ehelichen Verhältnisses durch seinen Lehrer Musonius, „wohl der idealsten, zu der sich das Altertum aufgeschwungen hat" (88). Der konservative Zug Epiktets in seinem Verhalten zur Volksreligion ist mit Bonhöffer wohl nicht in blossem Utilitarismus zu suchen, sondern liegt in der Natur unseres Philosophen begründet, wenngleich wir den pädagogischen Zweck historischen Anknüpfens

(mit ZELLER) nicht völlig leugnen wollen. Ähnlich ist sein Verhältnis zum bestehenden Staat; das Ideal liegt freilich im Weltbürgertum, dennoch wird gemeinnütziges Wirken anerkannt, ja, wo es möglich ist, gefordert. Dass die Arbeit als Pflicht, und das Streben nach ökonomischer Unabhängigkeit als berechtigt betrachtet wird, ist eins von den Unterscheidungsmerkmalen gegenüber dem Christentum, die man bei EPIKTET oft zu sehr in den Hintergrund gestellt hat. Bezüglich der Stellung zur Sklaverei weist BONHÖFFER (98 ff.) nach, dass der Gedanke der Gleichheit und Gleichberechtigung aller Menschen, der Bruderliebe, sich erst in der späteren Stoa, insbesondere bei SENEKA und EPIKTET, voll ausgeprägt findet, während PANÄTIUS und POSIDONIUS weit mehr die althellenische Anschauung teilen. Für die thatsächliche, äussere Sklavenemancipation sind freilich auch diese späteren Stoiker eben so wenig, wie die Christen der ersten Jahrhunderte, eingetreten. — Dass der Abschnitt, der von der intellektuellen Geistesausbildung handelt, verhältnismässig stoffarm ist, liegt an der wesentlich praktischen Tendenz EPIKTETS. Indessen weist der Verfasser mit Recht darauf hin, das EPIKTET allein schon durch die Schätzung der Logik und Dialektik als unentbehrlichen philosophischen Beweismittels von dem vulgären Cynismus abrückt (122). Die cynischen Analogien, insbesondere die Verherrlichung des Diogenes, leitet BONHÖFFER daraus ab, dass EPIKTET, gleich dem Stifter der Stoa, anfangs Cyniker gewesen sei (Vorw. IV und S. 68). Das lässt sich jedoch aus der von ihm angeführten Stelle (Dissert. II. 12, 25) nicht mit Sicherheit schliessen (vergl. die unten besprochene Schrift von ZAHN S. 23). — Im dritten Teile (Aneignung der Tugend) treten die Widersprüche, in welche sich die Stoiker — die Person EPIKTETS tritt von hier ab mehr zurück — durch ihr System verwickeln, die Inkonsequenzen in der Praxis, zu denen sie sich durch die Schroffheiten ihrer Theorie genötigt sehen, deutlich hervor. So wird der Trieb zum Guten als natürlich und doch die Tugend als nur durch beständige Selbstzucht erreichbar dargestellt (128—130); alle Menschen sollen die gleiche Fähigkeit zur Tugend besitzen, und dennoch werden in der Praxis die grössten Unterschiede anerkannt (131). Die Willensfreiheit, die eine praktische Voraussetzung ihrer Ethik bildet, wird von dem theoretischen Intellektualismus der Stoiker geleugnet; eine „Antinomie“, die nach BONHÖFFER „bei EPIKTET besonders flagrant zu Tage tritt“ (138). In dem „vielfach missdeuteten“ stoischen Paradoxon von der Gleichheit aller Sünden entdeckt BONHÖFFER indes den richtigen Grundgedanken, dass alle Sünde gleichmässig einer verkehrten Willensrichtung entspringt (139). Praktisch werden doch verschiedene Grade derselben unterschieden, sonst wäre ja auch, wie der

Verfasser später (148) ausführt, aller Pädagogik der Boden entzogen. Vielmehr bildet gerade die Stoa die Lehre vom sittlichen Fortschreiten aus, verfolgt zum Teil bis ins einzelnste den „Process" der Bekehrung: der προκόπτων stellt die Brücke zwischen dem empirischen und idealen Menschen dar. Für die Innerlichkeit und Tiefe von EPIKTETS Anschauung findet BONHÖFFER es mit Recht bezeichnend, dass er die Stadien der sittlichen Entwickelung nicht, wie SENEKA u. a., zu klassificieren versucht. Dagegen möchten wir der von BONHÖFFER ohne Widerspruch gelassenen Behauptung entgegen, dass der προκόπτων „mit psychologischer Notwendigkeit täglich vorwärts schreite" (148), die christliche Anschauung vom radikalen Hang zum Bösen und der Notwendigkeit täglicher Wiedergeburt für der Menschennatur entsprechender halten.

Konnten wir in dem bisherigen BONHÖFFERS historische Darstellung als gründlich, klar und von einem sittlichen Geiste durchweht, der auch in den Einzelurteilen fast stets das Richtige trifft, nur vollauf anerkennen, so können wir nicht ganz dasselbe von denjenigen Partien sagen, in denen des Verfassers eigener systematischer Standpunkt hervortritt, also namentlich von der Einleitung und zum Teil auch der Schlussbetrachtung. Hier hat er sich, scheint es von seinem Autor, bewusst oder unbewusst, ein wenig beeinflussen lassen. Der Gegensatz zwischen den Begriffen autonom und theonom z. B. lässt sich doch nicht so verwischen, wie BONHÖFFER es (S. 1 ff.) thut; sie sind vielmehr im kritischen Interesse der Reinhaltung der Gebiete ebenso auseinander zu halten, wie Ethik und Religion. Wer sich die systematische und historische Bedeutung dieses Unterschiedes in der Geschichte der Philosophie (KANT) und Theologie[1]) vergegenwärtigt, wird ihn keineswegs für „schliesslich nur einen Wortstreit" erklären. Bei EPIKTET freilich sind beide Elemente eng verbunden. — Ähnliches lässt sich von BONHÖFFERS Stellung zum Eudämonismus sagen. Wenn er die Ethik EPIKTETS als idealistisch und optimistisch, intellektualistisch und eudämonistisch zugleich charakterisiert, so wird sich dagegen nicht viel einwenden lassen. Wohl aber dagegen, dass er alle Ethik, selbst die Kantische, wenn auch nur „im höheren und höchsten Sinne des Wortes" eudämonistisch nennt (S. 5). Wir geben zu, dass die Postulate eine eudämonistische Wendung enthalten, aber diese sind eine mit dem Grundgedanken der Kantischen Ethik nicht vereinbare Inkonsequenz[2]); und auch dies zugestanden, darf man von

[1]) Vergl. W. HERRMANN, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 229.

[2]) Vergl. COHEN, KANTS Begründung der Ethik S. 321; K. VORLÄNDER, Der Formalismus der Kantischen Ethik. Marburg 1893. S. 73. S. 25—28.

Kant nicht sagen, dass „auch er in Wahrheit das Streben nach Glück über den kategorischen Imperativ setze“, noch weniger aber die allgemeine Behauptung aufstellen, dass der Mensch bei streng pflichtmässigem Handeln „unter dem Einfluss jener Hoffnung auf eine künftige (?) Ausgleichung stehe“ (S. 5). Wer mit Bonhöffer in dem Princip des Eudämonismus „die einzig richtige Begründung des sittlichen Handelns“ erblickt (S. 155), der sieht sich, wenn anders er Idealist bleiben will, zu der Unterscheidung eines „niederen“ und „höheren“ Eudämonismus genötigt, von denen der letztere eben kein Eudämonismus mehr ist. Die Gesinnungsmoral, die Bonhöffer im Anschluss an Epiktet preist (S. 156 ff.), ist keine materiale Ethik mehr, sondern formale (im Kantischen Sinne), und der Satz Epiktets, dass die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben, dass das mit ihrer Übung verbundene Gefühl innerer Befriedigung aber nicht der Zweck, sondern nur notwendige Begleiterscheinung des tugendhaften Handelns sei (S. 8 und S. 13 Anmerkung 7), ist ganz in Kants Sinne, fast auch mit seinen Worten gesprochen. — In dem ersten Abschnitt „die Begründung der sittlichen Verpflichtung“ vermissen wir ferner gänzlich den Hinweis auf die erkenntnis-theoretische Seite dieser Begründung. Dass Epiktet sie nicht giebt, war für Bonhöffer kein Grund, diesen methodischen Mangel nicht zu betonen und sich mit einer, erst gegen Schluss erfolgenden, gelegentlichen Anspielung auf die „hinsichtlich des spekulativen Untergrundes“ „dürftig veranlagte“ Stoa (S. 155) zu begnügen.

Was das in der „Schlussbetrachtung“ enthaltene Gesamturteil über unseren Stoiker angeht, so wird man der Hervorhebung seiner klaren mächtigen Überzeugung, seines tiefen, sittlichen Ernstes und erhebenden Idealismus, seiner kraftvollen und einfachen Ausdrucksweise gern zustimmen; dagegen lässt sich unseres Erachtens nicht von einer „grossartigen Einheitlichkeit und Geschlossenheit“ seines „Systems“ (S. 154, vergleiche das Vorwort zu Epiktet und die Stoa S. III) reden. Dafür hat Bonhöffers Einzeldarstellung selbst zu viele Widersprüche innerhalb derselben aufgezeigt. (Ausser den oben bereits angedeuteten vergl. man z. B. die Stelle S. 82: „Epiktets Theologie ist also ein für unsere modernen Begriffe kaum verständliches Gemisch von Theismus, Pantheismus und Polytheismus, und es ist völlig aussichtslos, aus etlichen Äusserungen von ihm die eine oder die andere von diesen drei Anschauungen herauskonstruieren zu wollen“.) Man könnte höchstens von einer Einheitlichkeit seiner sittlichen Grundanschauung sprechen. — Bei der Zusammenfassung der ganzen Ethik Epiktets in drei Hauptsätze (S. 155) fehlt die Hervorhebung des ἐφ' ἡμῖν, dass unserer Ansicht nach den Grundzug

derselben bildet. Ein einseitiger Lobredner seines Autors ist übrigens BONHÖFFER nicht; neben den grossen Vorzügen lässt er auch die Schwächen und Härten derselben, die aus der allzustarken Betonung der Selbstgenügsamkeit hervorgehen (z. B. S. 60), nicht unerwähnt. — Dass EPIKTET mehr Verwandtschaft mit der alten Stoa zeigt als die von CICERO und SENEKA gefeierten „Grössen der heterodoxen Stoa" PANAETIUS und POSIDONIUS, sowie dass sein angeblicher Cynismus mehr „idealisierende Zuthat" ist, wird man nach BONHÖFFERS ausführlicher Darstellung und Begründung wohl zugeben müssen. Dagegen scheint uns doch die stark religiöse Stimmung EPIKTETS, die nicht bloss auf „Ton und Färbung" beruht, sondern überall zum Durchbruch kommt, eine wesentliche Verschiedenheit von der alten Stoa zu beweisen, wenngleich wir andererseits die Bezeichnung WINDELBANDS (Geschichte der Philosophie S. 167), der EPIKTETS Lehre zu einer „völligen Philosophie der Erlösung" stempelt, für übertrieben und sachlich nicht erschöpfend halten.

Endlich hätten wir es gern gesehen, wenn BONHÖFFER der so eingehend und gründlich dargestellten Sittenlehre EPIKTETS einen historischen Hintergrund gegeben hätte, der auch in dem früheren Werke fehlt. Brauchte auch kein breites Kulturgemälde entworfen, so konnte doch die Zeitstimmung, aus der EPIKTETS Philosophie erwuchs, in kurzen Zügen charakterisiert werden. Namentlich hätten wir unter den mancherlei Abschnitten und Exkursen des Buches einen solchen über das Verhältnis EPIKTETS zum Christentum gewünscht, anstatt dass der Leser jetzt das Resultat aus den zerstreuten Einzelbemerkungen sich zusammensuchen muss. Auch eine zusammenhängende Darstellung und Verwertung des Wenigen, was wir von dem Leben und Wirken EPIKTETS wissen, hätte das Bild des edlen Stoikers noch lebensvoller gestaltet.

Indessen alle diese von uns berührten Mängel des Buches sind verhältnismässig nicht tiefgehend und werden — wir übertragen damit BONHÖFFERS abschliessende Worte über EPIKTET (S. 161) auf ihn selber — weit aufgewogen durch seine bereits oben genannten grossen Vorzüge. BONHÖFFERS Werk ist ein grundlegendes und wird in Zukunft von jedem benutzt werden müssen, der auf dem Gebiete der stoischen Ethik mit Erfolg thätig sein will.

Solingen. **Karl Vorländer.**

TH. ZAHN: Der Stoiker EPIKTET und sein Verhältnis zum Christentum. Prorektoratsrede. 2. Auflage. Erlangen und Leipzig 1895. Deichert Nachf. (G. Böhme). 47 S. 75 ♂.

ZAHNS gut geschriebene Abhandlung (ursprünglich Rede) giebt ein klar umrissenes Bild EPIKTETS, dessen Persönlichkeit hier, unterstützt durch einen kurzen Lebensabriss (S. 8), plastischer hervortritt, als bei dem durch die Massenhaftigkeit seines Stoffes bedrängten Specialforscher. Mit Recht wird als Grundzug die praktische Tendenz (9—11) und das ἐφ' ἡμῖν (11) besonders hervorgehoben. Die merkwürdige Übereinstimmung EPIKTETS mit gewissen Zügen der christlichen Ethik ist bekannt. ZAHN hebt in dieser Hinsicht besonders das Verbot des Schwörens, die Vertiefung und Ausbildung des Gedankens der Gotteskindschaft und der Nächstenliebe, namentlich aber die Verwandtschaft der idealisierten Musterbilder HERAKLES, DIOGENES, SOKRATES als erlösender „Gottessöhne" mit der Gestalt Christi hervor (S. 19—19). ZAHN will jedoch noch mehr als das, er will eine direkte Beeinflussung EPIKTETS durch das Neue Testament nachweisen oder hält sie doch für das Nächstliegende „bei Gedanken, welche sich aus der Überlieferung seiner Schule und seinen eigenen Lehrsätzen nicht ableiten lassen, dagegen mit Christlichem sich nahe berühren" (S. 17). Zu diesem Schluss scheinen uns die vorhandenen Thatsachen denn doch nicht auszureichen. ZAHN stützt sich dabei, ausser auf die soeben angeführten Ähnlichkeiten, auf die ungewöhnliche Bezeichnung der Christen als „Galiläer", die sich sonst in der Zeit vor Julian nirgends als im neuen Testamente finde (S. 16). Allein selbst wenn die angefochtene Echtheit der betreffenden Stelle (Dissert. IV 7) unbedingt feststehen sollte, wie ZAHN Anmerkung 27 annimmt, ist sein Schluss doch zu gewagt. Hätte das Christentum in der Entwickelung EPIKTETS eine so wichtige Rolle gespielt, wie ZAHN vermutet, so müsste diese Thatsache in den immerhin recht zahlreich erhaltenen Bruchstücken seiner Vorträge doch deutlicher hervortreten als an einer verhältnismässig unbedeutenden Stelle; es müsste vor allem aber, wenn er ihm so viel verdankte, an eben dieser einzigen Stelle in einem anderen Tone von dessen Bekennern gesprochen werden als in dem nicht zu verkennender Geringschätzung. Die Möglichkeit, dass ein thatsächlicher Zusammenhang zwischen EPIKTET und dem Christentum obwalte, dass ersterer z. B. an seinem epirischen Verbannungsort oder auch schon in Rom einzelne Christen und von ihnen auch Stellen des neuen Testaments kennen gelernt habe, wollen wir nicht leugnen. Allein von der Möglichkeit bis zum Beweise ist ein weiter Schritt. Übrigens drückt sich ZAHN auch keineswegs kategorisch aus und verurteilt an anderer Stelle

(S. 4) selbst die Methode, durch unlautere Mittel, wie z. B. die Erdichtung eines Briefwechsels zwischen Seneka und Paulus „der Geschichte der religiösen Ideen nachhelfen“ zu wollen; so setzt er denn auch die Erzählung von Epiktets heimlichem Christentum in das Reich der Fabel (19) und weist nach, wie „gerade das Wesentliche des Christentums“, die Erlösung des sündigen Menschen durch Gottes Gnade, für ihn „völlig unannehmbar“ war. Da müsste denn doch, um Zahns Hypothese eine festere Grundlage zu geben, die Unmöglichkeit einer Ableitung der sogenannten „christlichen“ Gedanken Epiktets aus seinem eigenen oder anderen heidnischen Systemen in Bezug auf die einzelnen Punkte erst gründlich untersucht werden.

Abgesehen von dieser uns zu weitgehenden Vermutung, begrüssen wir in der Zahnschen Rede eine lebendige und geistvolle Ausführung seines Themas. Der Objektivität in der Beurteilung Epiktets thut der theologische Standpunkt des Verfassers durchaus keinen Eintrag.

Solingen. **Karl Vorländer.**

Karl Gneisse: Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung. Berlin 1893. Weidmann. XI, 236 S. 4 ℳ.

In Schillers Schriften finden sich Erörterungen über die drei Hauptprobleme der Ästhetik: über die Wahrnehmung, die Beschaffenheit und die Hervorbringung des Schönen. Gneisse will das erste und wichtigste dieser Probleme im Zusammenhang und unter richtiger Beleuchtung des Wesentlichen zur Darstellung bringen. Dabei kommt besonders die Lehre vom ästhetischen Schein in Betracht, die bisher noch nicht befriedigend erklärt worden ist, weil in den Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ verschiedene Gedankengänge durcheinander laufen und so das Verständnis der Hauptpunkte erschweren. Gneisse versucht es daher, die Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung so zu entwickeln, wie Schiller selbst es gethan haben könnte, wenn er sie losgelöst von den Zusammenhängen, in denen sie sich jetzt befindet, dargestellt hätte. Das ist die Aufgabe des I. Abschnittes der Schrift. Im II. Abschnitt vergleicht Gneisse die früheren und späteren ästhetischen Untersuchungen des Dichters und liefert den Beweis, dass Schiller erst in den ästhetischen Briefen zu einer ihn wirklich befriedigenden Ansicht gelangte, bei der er dann auch in seinen späteren Veröffentlichungen stehen geblieben ist. Der III. Abschnitt prüft in einer Untersuchung, die durch die Unsicherheit der damaligen psychologischen Kunstausdrücke viele Schwierigkeiten bietet, die Einflüsse Kants und Fichtes auf

SCHILLERS Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung und kommt zu dem Ergebnis, das SCHILLERS Theorie im ganzen als eine originelle Leistung anzusehen ist.

Am wichtigsten und interessantesten ist der I. Abschnitt. Hiernach ist aus den Bemerkungen SCHILLERS folgende psychologische Grundlegung der Ästhetik zu gewinnen: Das Fundament aller Wahrnehmung ist die Sinnesempfindung. Eine höhere Stufe des Wahrnehmens kann erst dann eintreten, wenn das sinnlich Gegebene mit dem Bewusstsein früherer, entsprechender Erscheinungen in Beziehung gesetzt wird. Diese Beziehung besteht darin, dass von dem sinnlich Gegebenen nur dasjenige im Bewusstsein festgehalten wird, was der Gegenstand mit früheren Eindrücken gemeinsam hat. Der so entstandene Bewusstseinsinhalt, der an die Sinnesempfindung durch seine Objektivität, an den Begriff durch eine gewisse Abstraktheit erinnert und daher die Vermittelung zwischen Sinnlichkeit und Verstand bildet, ist der Schein. Der Schein ist aber auch eine Vermittelung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, also zwischen Empfindung und Idee, sodass seine vollständige Definition lautet: Der Schein ist diejenige Bewusstseinsform eines (gegenwärtigen) Gegenstandes, in welcher dieser irgend einer früheren Erfahrung oder einer Idee entspricht (S. 27). — Von hier aus wird dann die bekannte Lehre von den drei Zuständen (dem physischen, ästhetischen, moralischen) und den drei Trieben (dem Stoff-, Spiel- und Formtrieb) entwickelt.

Ich habe nun den Eindruck, als sei dieser Versuch, den „Schein“ psychologisch zu erklären, zwar eine beachtenswerte Weiterbildung der Schillerschen Ästhetik, von der sich aber wohl kaum erweisen lässt, dass der Dichter selbst bei einer eingehenderen Begründung seiner Ansichten auf die gleichen Gedanken gekommen wäre. Wenigstens ist bei SCHILLER von der grundlegenden Idee GNEISSES, nämlich von der Auffassung des „Scheins“ als einer Beziehung des sinnlich Gegebenen auf frühere Erfahrung meines Wissens nichts zu finden. In der That geht GNEISSE (S. 78) auch nur von der kurzen in einer Anmerkung des 25. Briefes hingeworfenen Bemerkung aus, wonach sich jene „drei Zustände“ auch bei jeder einzelnen Wahrnehmung eines Objektes unterscheiden lassen. Man kann also wohl sagen, dass GNEISSE zu seiner psychologischen Begründung des Scheines von SCHILLER angeregt war, nicht aber, dass er damit ohne weiteres die Ansichten des Dichters selbst wiedergegeben habe, und insofern ist der Titel des Buches vielleicht nicht ganz richtig gewählt.

Im übrigen stimme ich gerade mit dieser Weiterbildung der Schillerschen Theorie der Tendenz nach vollständig überein. Wenn GNEISSE der neueren Psychologie und Ästhetik nicht ganz mit Unrecht

vorwirft, dass sie das Zwischenglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, das SCHILLER durch seine Lehre vom Schein einführen wollte, nicht genug berücksichtige, so darf ich wohl darauf hinweisen, dass ich im ersten Teil meiner Einleitung in die Ästhetik ähnliche Ziele verfolgt habe, wie er selbst.

Giessen. **Karl Groos.**

DR. GEORG ULRICH: System der formalen und realen Logik. Berlin 1892. Ferd. Dümmler. 87 S. 1,80 ℳ.

Für die formale Logik steht die Aussenwelt dem Denken fremd gegenüber. Und zwar ist die Aussenwelt, wenn man von aller ordnenden Verstandesthätigkeit absieht, nichts weiter als Ausdehnung, ein stetiges Ausgebreitetsein im Raum oder Dahinfluten durch die Zeit ohne Gesetze, ohne feste Gattungen, ja auch ohne abgegrenzte Individualitäten. — Auf der andern Seite steht der Begriff, der mit seinen Abgrenzungen, Unterscheidungen, Einteilungen u. s. w. an jenes stetig Ausgedehnte herantritt, unter der Voraussetzung, seine eigene Ordnung in ihm anzutreffen.

Welches Recht hat der Begriff zu dieser Voraussetzung? Die Antwort soll die reale Logik geben. ULRICHS „reale Logik“ ist Metaphysik. Das Absolute ist Denken, und das Denken ist die Einheit von Begriff und Ausdehnung. Damit würde ULRICHS Versuch vermutlich in das Geleise der Hegelschen Philosophie einlaufen, wenn nicht SCHOPENHAUER so nachdrücklich auf die Bedeutung des Willens hingewiesen hätte. So sucht ULRICH eine Vermittelung zu finden, indem er als Inhalt des Denkens den Willen setzt. Aber Wille ohne Widerstand ist unmöglich; daher wird der Inhalt des Denkens dualistisch als der Wille und dessen „Hemmung“ bezeichnet. Aus dieser Trias, in der ULRICH die göttliche Trinität wiederzufinden glaubt, geht die allgemeine Entwickelung der Dinge hervor.

Der schwächste Punkt in ULRICHS Principienlehre scheint mir der dunkle Begriff der „Hemmung“ zu sein. Ein Versuch, diesen Begriff genauer zu bestimmen, würde vielleicht die „reale Logik“ in die unmittelbare Nachbarschaft der Schellingschen Theosophie bringen.

Giessen. **Karl Groos.**

EUGEN EBERHARD: Beiträge zur Lehre vom Urteil. Inaugural-Dissertation. Breslau 1893. Preuss & Jünger. 60 S. 1,20 ℳ.

EBERHARD giebt eine kritische Übersicht über einige wichtige Urteilstheorien der Gegenwart: Die Theorie von der Verbindung oder Trennung zweier Begriffe, die eng mit der einseitig gram-

matisierenden Richtung zusammenhängt; die Subsumtionstheorie, die dem identischen Urteil, besonders der Definition nicht gerecht werden kann; die Identitätstheorie LOTZES, die mit Recht das ganze Urteil als ein einheitliches Vorstellungsgebilde fasst, aber mit Unrecht annimmt, dass dessen Inhalt sowohl im S als auch im P vollständig enthalten sein müsse; die Ansicht WUNDTS, der das Urteilen als ein Ur-teilen bezeichnet, als die Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile, wobei jedoch der Einwurf zu machen ist, dass z. B. die Benennungsurteile nur durch Synthese, nicht durch Analyse entstehen; die Theorie BRENTANOS, der in dem Urteil den einfachen Akt der Anerkennung oder Verwerfung einer Vorstellung erblickt, aber übersieht, dass es uns beim Urteil der Regel nach nicht um die Existenz der Vorstellungsobjekte zu thun ist (die wir meist einfach voraussetzen), sondern um ihre Beschaffenheit, ihre Zustände u. s. w.; endlich die Untersuchungen SIGWARTS, die in der Annahme gipfeln, dass die Heraushebung des Prädicierten, die das Urteil erst zum Urteil macht, nur durch die Anknüpfung des betreffenden Vorstellungsinhaltes an den sprachlichen Ausdruck möglich sei, was EBERHARD bestreitet.

Die Darstellung dieser verschiedenen Theorien ist kurz und klar, und die kritischen Bemerkungen zeugen von eindringendem Verständnis, sodass die Abhandlung vielen eine angenehme Einführung in das schwierige Gebiet der Urteilslehre sein wird. Die am Schluss entwickelte Auffassung des Verf. selbst, wonach das Urteil die mit dem Bewusstsein der objektiven Notwendigkeit verbundene Aufeinanderbeziehung zweier durch Aufmerksamkeit gesonderter (also doch ein Ur-teilen!) Vorstellungen ist, stimmt mit den Ausführungen von LIPPS überein.

Giessen. **Karl Groos.**

J. REHMKE: Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit. Dritte durchgesehene Aufl. Heilbronn 1894. Eugen Salzer. 48 S. 80 ₰.

Dass der Philosoph in unseren Tagen auch noch einem weiteren Kreise etwas zu sagen hat, dass er das Wort allgemein an die Gebildeten richten darf, wird nicht nur von pessimistischen Beurteilern bezweifelt. Die Thatsache, dass die vorliegende Broschüre in kurzer Zeit die dritte Auflage erreicht hat, dürfte jedoch den Beweis erbringen, dass das Interesse an manchen philosophischen Problemen auch ausserhalb der Fachkreise lebendig genug ist. Nun ist allerdings das in der Überschrift genannte Problem eins der interessantesten der Philosophie überhaupt, es bildet eine ihrer Kernfragen. Dem naiven

Menschen erscheint diese Frage zunächst völlig unverständlich, ja lächerlich; ihm ist die Existenz der räumlichen Dinge — und zwar, wie der Verfasser zeigt, mit Recht, — so gewiss wie seine eigene. Dagegen haben die Philosophen bis in die neueste Zeit hinein die Frage sehr ernst genommen, ja sie haben ihre Lösung, die „Widerlegung des Idealismus" d. h. der Leugnung der Dingwirklichkeit, für unmöglich erklärt. REHMKE bezieht sich auf KANTS Äusserung in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: „Es bleibt immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn jemand es einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können." Er verweist auch auf Äusserungen SCHOPENHAUERS (W. W. II S. 184) und HELMHOLTZ' (Thatsachen der Wahrnehmung, S. 34). Der Verf. zeigt nun auf das schlagendste, wie die dem natürlichen Denken ganz unfassbare Frage nach der Gewissheit von der Aussenwelt auf dem Boden einer verkehrten Psychologie erwächst, die die Seele mehr oder minder materialistisch auffasst. Wird das Ich als Seelending den Raumdingen gegenübergestellt, so wird dadurch natürlich jedes andere Verhältnis zwischen beiden als das rein räumliche, also auch das Erkennen dieser durch jenes, unverständlich gemacht: wir können gar nichts von der Aussenwelt wissen. Jeder Versuch einer Erkenntnistheorie auf dieser Grundlage musste — der Verf. weist kurz das, aber treffend geschichtlich nach — misslingen.

Man breche mit der bisher herrschenden Anschauung von der Seele, die, obwohl durchaus nicht immer in der Form des offenen Materialismus auftretend, dennoch die Seele materialisiert. Erst wo die Seele als das verstanden wird, als was sie sich allein nachweisen lässt, als Bewusstsein, wo sie also in ihrer völligen Verschiedenheit von allem Dinglichen oder Räumlichen erkannt, streng immateriell aufgefasst wird, erst da ist die Möglichkeit der Erkenntnis der Raumdinge durch die Seele verständlich, weil Bewusstsein und räumliche Dinge nicht wie zwei Raumdinge einander ausschliessen. Da hat auch der Zweifel an der Realität der Aussenwelt keinen Sinn mehr; als bewusste ist sie uns unmittelbar gewiss wie wir uns selbst.

Der Verf. hat seine Gesamtauffassung von der Seele inzwischen in seinem Lehrbuch der allgemeinen Psychologie veröffentlicht. Dass er von ihr aus im stande ist, Probleme wie das des Idealismus mit Leichtigkeit aufzulösen, spricht gewiss für ihren Wert.

Eldena bei Greifswald. **Otto Stock.**

Dr. R. Wrzecionko: Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza. Eine Untersuchung über Inhalt und Methode der Metaphysik überhaupt und der Metaphysik des Spinoza im besonderen. Wien und Leipzig 1894. Wilhelm Braumüller. 57 S. 1.40 ℳ.

Vorliegende Broschüre zerfällt in zwei Abhandlungen, deren organische Verbindung zu einem Ganzen mehr angedeutet als durchgeführt ist. Der Gesamttitel kommt eigentlich nur der zweiten (kürzeren) Abhandlung zu, ohne dass dieselbe das aufgestellte Thema erschöpfte. Nur mit wenigen Strichen finden wir als den Grundgedanken der Ethik des Spinoza skizziert die Lehre, dass die Substanz das einheitliche Sein ist, in welchem der höchste Gegensatz, der von Denken und Sein, aufgehoben ist. Da Spinoza nach Ansicht des Verf. unter allen Philosophen das tiefste Gemüt besass und für die Tiefen desselben den klarsten Ausdruck fand, so sieht er in ihm seinen Meister. Denn in der ersten Abhandlung wird das Gemüt des Menschen als einzig mögliches metaphysisches Princip aufgestellt. „Jedes System der Metaphysik ist ein Inbegriff von Ideen, der seinen Ursprung im menschlichen Gemüt hat." Das principielle Ergebnis seines Innern gestaltet sich dem Denker zum Weltprocess. „Die Geschichte der Philosophie ist eine Systematik des menschlichen Gemüts in historischer Form, eine Geschichte der Auswicklung des menschlichen Innern." Doch scheint es uns mehr phantastisch geschwärmt, als klar gedacht, wenn der Verf.. nachdem er kühnlich behauptet: „In meinem eigenen Gemüt ist das Wesen der Menschheit realisiert", — nun gar ausruft: „Menschheit, suche das Ewige in Deiner eigenen Brust. In Dir selbst trägst Du Ideen, die den Stempel der Ewigkeit tragen. Wenn die grosse Idee sich einmal Deinem reinen Herzen entrungen, dann durchleuchtet sie das Menschheitsall, eint seine Wirksamkeit, reisst es empor zu dem Herzen der Gottheit." Was unter dieser Gottheit zu verstehen, kann dem Jünger Spinozas nicht zweifelhaft sein. „Indem wir das, was allen Dingen gemeinsam ist, erkennen, verschwinden in unserem Geiste alle Unterschiede. Wir sind Gott."

Stettin. Dr. **C. Lülmann.**

Dr. Paul Nerrlich, Professor am Askanischen Gymnasium zu Berlin: Das Dogma vom klassischen Altertum in seiner geschichtlichen Entwickelung. Leipzig 1894. C. L. Hirschfeld. 400 S. 7.50 ℳ.

Eine mit erstaunlichem Fleisse gearbeitete und im ganzen recht beachtenswerte Schrift, welche in ihrem ersten, 347 Seiten umfassenden Teile eine vollständige Zusammenstellung und Charakteristik aller Ansichten über das sogenannte Humanitätsdogma, d. h. über die vielfach ausgesprochene Meinung von dem unersetzlichen Werte der formalen

klassischen Bildung enthält, ja noch weit über dies begrenzte Ziel hinausgehend alle jemals aufgestellten Ansichten über den Unterricht in den beiden klassischen Sprachen einer genauen historischen Behandlung und Prüfung unterwirft. Dieser erste Teil muss unbedingt eine Leistung von hohem, bleibenden Wert auf dem Gebiete der Geschichte der Pädagogik genannt werden. Er geht vom Beginn des Mittelalters aus, charakterisiert das Verhältnis des Christentums zum Altertum, behandelt alsdann in fortschreitender, streng historischer Reihenfolge die Perioden der Scholastik und Mystik, des italienischen und deutschen Humanismus, die Reformation, die vielfachen geistigen Strömungen des 18. Jahrhunderts und besonders die neuere Pädagogik. Hier zieht namentlich der Abschnitt an, in welchem unter Anführung fast aller zur Sache gehörigen Ansichten hervorragender Männer aus den verschiedensten Zeiten in vortrefflicher Durchführung gezeigt wird, dass die geistige Fremdherrschaft des vorigen Jahrhunderts ganz unnatürlich war und von vielen mit Recht für ein grosses nationales Unglück gehalten wurde. Da das Humanitätsdogma erst mit Ernesti beginnt, schiesst Verfasser übrigens, wie schon vorhin angedeutet war, in seiner Darstellung weit über das Thema hinaus, doch nicht zum Nachteile seines Werkes. Leider fällt der zweite Teil der Arbeit gegen den ersten stark ab, da er von sehr geringer Litteraturkenntnis zeugt und daher zu recht unzweckmässigen Vorschlägen für die Reform unseres höheren Schulwesens gelangt. Wir können uns zu unserm grossen Bedauern, wie wir unten des genaueren zeigen werden, mit vielen Ausführungen und Forderungen des im ganzen sehr oberflächlich gehaltenen zweiten Teiles, der die Vernichtung des Humanitätsdogmas zum Gegenstande hat, keineswegs einverstanden erklären. In diesem behandelt Verfasser zunächst die beiden Ursachen der Selbstzersetzung des Humanitätsdogmas, die er richtig im Aufblühen der Naturwissenschaften mit allen dadurch bedingten Verkehrsveränderungen und in der Gründung des neuen Deutschen Reiches erblickt. Die weitere Ausführung dieser Grundgedanken befriedigt wenig, weil Verfasser den Einfluss der Naturwissenschaften und ihrer Methode auf alle anderen Wissenszweige, namentlich die Philosophie und die Sprachwissenschaften, mit keinem Worte berührt und gänzlich unterlässt, nachzuweisen, wie das dem klassischen Altertum entnommene Erziehungsprincip des achtzehnten Jahrhunderts dem nationalen Denken des deutschen Volkes nicht im geringsten entsprach. Schlimmer als dies ist seine auffallende Unkenntnis der so überaus wichtigen neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Schulreform und der zugehörigen Litteratur. Er schöpft seine Kenntnis dieser Bestrebungen lediglich aus Paulsens

Geschichte des Unterrichts und GÜSSFELDS Erziehung der deutschen Jugend, ein Buch, welches er, zumal es nicht mehr enthält als vorher in vielen ähnlichen Schriften behandelt war, Seite 367 über Gebühr erhebt. Nicht einmal die hervorragenden Schriften von K. LANGE, PERTHES, NEUDECKER in Würzburg, dem unlängst verstorbenen Schönebecker Realschul-Direktor VÖLCKER, einem der Hauptvorkämpfer für die Schulreform und OHLERTS treffliche „Allgemeine Methodik des Sprachunterrichts“ scheint er zu kennen, und so kann es uns nicht wundern, dass die von ihm am Schlusse seiner Arbeit aufgestellten Forderungen zum grössten Teile leider ganz und gar unannehmbar erscheinen. Mittelpunkt des gesamten Unterrichts soll nach ihm der Religionsunterricht sein, eine Forderung, wie sie, freilich unter wesentlich anderen Verhältnissen, der 1868 verstorbene Provinzial-Schulrat HEILAND zu Magdeburg, jedoch nicht in der von NERRLICH beliebten schroffen Form und mit viel besserer Begründung in seiner mit Unrecht fast vergessenen kleinen Schrift „zur Frage über die Reform der Gymnasien“ 1850 ausgesprochen hatte. HEILAND verlangt in dieser Beziehung auch nur, dass der Klassenlehrer oder Ordinarius, der die erziehende Thätigkeit der Schüler am meisten ausübt, im Religionsunterrichte allen moralischen Einfluss auf die jugendlichen Herzen zu koncentrieren suchen solle, nicht, wie NERRLICH, dass alle anderen Lehrgegenstände in Beziehung zum Religionsunterricht zu setzen seien. Übrigens würde schon der konfessionelle Religionsunterricht, den wir durchaus für unentbehrlich erachten, der Durchführung dieser Massregel unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legen, abgesehen davon, dass es in diesem so überaus wichtigen Lehrgegenstande, den HEILAND a. a. O., indem er lediglich seine ausserordentlich hohe ethische Bedeutung im Auge hat, richtig als die Krone des gesamten Unterrichts bezeichnet, insbesondere auf Sammlung und Vertiefung des Gemüts, sowie auf wirkliche Aneignung der Heilsthatsachen und christlichen Pflichten ankommt. Heutzutage wird man mit Recht sagen können, dass der Unterricht in der Religion nebst dem im Deutschen und in der Geschichte entschieden die ethisch bedeutsamsten Lehrgegenstände sind und als solche behandelt werden müssen, wie dies die neuen preussischen Lehrpläne mit Recht hervorheben. NERRLICHS Urteil über den deutschen (S. 366), französischen und altsprachlichen Unterricht (S. 394—395) erscheint noch auffallender. Dass der erstere thatsächlich schon zum Mittelpunkte des Gesamt-

unterrichts erhoben ist oder nach Vorschrift der neuen Lehrpläne unbedingt erhoben werden soll, wird niemand im Ernst mehr bestreiten. Bezüglich des sprachlichen Unterrichts kehrt NERRLICH zu dem längst überwundenen Standpunkte der formalen oder grammatischen Behandlung der Sprachen zurück, indem er glaubt, dass die strenge grammatische Lehre der alten Sprachen die beste logische Schulung gewährt, eine Behauptung, die selbst von den enragiertesten Verfechtern des Klassicismus nicht mehr geteilt wird. Es muss vielmehr umgekehrt, wie OHLERT in seiner oben erwähnten Schrift trefflich durchführt, der durch den Unterricht mitgeteilte Stoff, nicht die sprachliche Form desselben sich logisch verknüpfen lassen, um überhaupt ein logisches Denken auf Seiten der Schüler zu ermöglichen, und man kann nicht genug den früher nur zu oft geübten übertriebenen Formalismus nebst der grammatisierenden Erklärung der Schriftsteller rügen. Tadeln müssen wir ferner, dass NERRLICH das abstrakteste aller philosophischen Systeme, das Hegelsche, ungebührlich verherrlicht, ja zum Ausgangspunkte seiner pädagogischen Ideen macht, billigen dagegen, dass er gegen den in den meisten deutschen Staaten herrschenden Assessorismus bei Besetzung der Schulverwaltungsstellen gleich ALY zu Felde zieht.

Dresden. Dr. **Löschhorn.**

BENJAMIN VETTER: Die moderne Philosophie und der Mensch. Sechs Vorträge. Mit einem Vorwort von Ernst Häckel. Jena 1894. Gustav Fischer. XII. 157 S. 2.50 ℳ, gebd. 3 ℳ.

Im Herbste 1892, also kurz vor seinem Tode, hielt der Professor der Philosophie am hiesigen Polytechnikum und damalige Vorsitzende des hiesigen Vereins für Schulreform, BENJAMIN VETTER, vor einem gebildeten Publikum sechs mit grossem Beifall aufgenommene Vorträge, die jetzt zu einem bedeutenden philosophischen Werke zusammengefasst, von seinem Lehrer ERNST HAECKEL in Jena mit einer warm empfehlenden Vorrede versehen und von einem seiner eigenen Freunde herausgegeben vorliegen. Da die Vorträge alle in sich zusammenhingen, so ist die Druckschrift in sechs Kapitel eingeteilt, die folgende Überschriften haben: 1. Einleitendes. 2. Das einheitliche Weltbild der modernen Forschung. 3. Der Mensch. 4. Das Sittengesetz auf natürlicher Grundlage. 5. Religion und Philosophie. 6. Entwickelungsgeschichte der Religion und ihre philosophische Begründung. Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick auf künftige Zustände des Menschengeschlechtes. Das Ganze durchzieht der Grundgedanke, dass die moderne Weltanschauung einheitlich zu ge-

stalten sei; dies könne nur erreicht werden durch Versöhnung von Glauben und Wissen. Verfasser ist von der Einheit der Gott-Natur vollkommen überzeugt, trotzdem er ganz offen DARWINS Ansichten über die Abstammung des Menschen billigt. Er beweist in letzterer Hinsicht mit treffenden Gründen, dass der Mensch das vollkommenste Erzeugnis des von DARWIN mit Recht angenommenen kosmischen Entwickelungsprocesses und der Darwinismus selbst das letzte Glied des von der Forschung bis jetzt wohl vergebens gesuchten einheitlichen Weltbildes ist. Besonders interessant sind die Stellen, in welchen VETTER zeigt, dass Religion und Kultur durch Begründung des Sittengesetzes auf natürlicher Grundlage nur gewinnen können und keineswegs absterben. Gerade in dieser sehr klar und überzeugend dargestellten Behandlung des Sittengesetzes findet er eine Lösung der jetzigen Wirren in unserem öffentlichen Leben. Die wenigen eingestreuten Notizen über VETTERS Lebensentwickelung lassen deutlich genug erkennen, dass Verfasser, der eine streng kirchliche Erziehung genossen hatte und deren Principien gern festhielt, durch ernste Studien und bedeutende innere Lebenserfahrungen zu seiner in den Vorträgen mit grosser Wärme geschilderten Überzeugung gelangt ist.

Dresden. Dr. **Löschhorn.**

MARTIN PAUL: Der Glaube, die Offenbarung Gottes und die Religion aus dem Lichte des Bewussten. Berlin 1894. Vossische Buchhandlung (Strikker). XI, 447 S. 6 ℳ.

Das umfangreiche, von 1771—1782 verfasste, aber erst jetzt veröffentlichte Werk wird wenig befriedigen, zumal es von einem philosophischen Dilettanten herrührt, der zwar viel über christlich-philosophische Probleme nachgedacht hat, dessen Kräfte aber nicht ausreichten, um ein irgendwie beachtenswertes System sich bilden zu können. Dies fühlt Verfasser auch selbst; er bezeichnet sich wiederholt als einen in hohem Greisenalter stehenden Mann, sagt von sich, „dass er kein Theolog, wie auch kein Philosoph im streng akademisch gelehrten Sinne, vielmehr nur ein aus genüglichem inneren Seelentriebe hervorgegangener Autodidakt sei“ und setzt auf das Titelblatt seines Buches „In magnis et voluisse sat est“. Er beabsichtigt, ein System christlicher Philosophie über Gott und Welt „für alle nach dem wirklichen Lebenswasser Gottes trachtenden Christen“ zu liefern und stützt sich in seiner Darstellung, welche das ganze Gebiet der christlichen Dogmatik und Ethik behandelt, soweit es für den Zweck dienlich ist, im wesentlichen auf die Idee des Wahren, Schönen und Guten; doch gelangt er zu keinem erklecklichen Resultat, weil ihm eben die

strenge akademische Schulung fehlt. Wir können die Arbeit zu unserm Bedauern nur als eine wissenschaftlich fast wertlose bezeichnen.

Dresden. Dr. **Löschhorn.**

J. Petran: Hat der evangelische Christ von der kritischen Behandlung der Bibel etwas zu befürchten? Braunschweig 1893. C. A. Schwetzschke & Sohn. 71 S. 1 ℳ.

K. Marti: Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Ebenda. 1894. 59 S. 75 ₰.

Für die von orthodoxer Seite viel angefeindete wissenschaftliche Kritik der Bibel treten die beiden genannten Schriften ein. Petran sucht die Bedenken zu zerstreuen, die von Vertretern der sogenannten positiven Richtung überhaupt gegen die kritische Behandlung der Bibel geltend gemacht werden. In leidenschaftsloser Weise und mit redlichem Bemühen, sich in die Seele der Gegner hineinzudenken, erörtert er die Frage und führt, gestützt auf umfassende Kenntnisse, die er ebenso durchschlagend wie populär zu verwerten weiss, den Nachweis, dass die Textkritik und ebenso die höhere Kritik, welche den Fragen nach Verfasser, Alter und Zweck der einzelnen Schriften nachgeht, berechtigt und für den Wert der Bibel unbedenklich ist. Indessen, so verdienstlich diese gediegene Darlegung ist, was P. hier schreibt, sickert allmählich im Bewusstsein der Gegenwart durch und ist am ehesten noch auch sehr positiv Gerichteten einleuchtend zu machen. Die eigentliche Schwierigkeit beginnt bei der Frage, was wir vom Inhalt der Bibel selbst halten sollen. Nun handelt der Verfasser allerdings S. 51 ff. davon, ob die Bibel Gottes Wort ist oder es enthält, entscheidet sich für das letztere und betont den Unterschied zwischen dem Glauben an die Bibel und dem Heilsglauben an Gott in Christo. Von den hier gegebenen Ausführungen aus lassen sich die rechten Gesichtspunkte für die Hauptfrage gewinnen, aber Petran verfährt hier doch mehr allgemein und andeutungsweise, nimmt aber nicht präzise Stellung zu den konkreten Fragen, wie denn das Ansehen der heiligen Schrift bestehen bleibt, wenn man z. B. die Wellhausensche Hypothese annimmt, die Wundererzählungen verwirft, das Bild Christi mehr in menschliche Beleuchtung rückt. Im Anschlusse daran wäre eine Erörterung sehr wünschenswert gewesen, dass man auch bei kritischer Behandlung des Inhalts der Bibel doch in ihr eine reale Gottesoffenbarung sehen kann. Trotz dieser Ausstellungen haben wir die Petransche Broschüre mit Freude gelesen, sie kann bei dem lebhaften Streit der Geister in der evangelischen Kirche über die rechte Stellung zur Bibel gute Dienste leisten.

Marti fasst lediglich die Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen, wie sie von Seiten der modernen kritischen Schule vorliegen, ins Auge und verbreitet sich über ihren weit gehenden, aber segensreichen Einfluss auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Der Verfasser, wohlvertraut mit dem Gebiete alttestamentlicher Wissenschaft, auf dem er selbst ein verdienter Mitarbeiter ist, orientiert sehr gut über den jetzigen Stand der Frage und bespricht in schönem Idealismus die sich aufdrängenden Konsequenzen des modernen kritischen Standpunktes. Man braucht das von Marti gezeichnete Bild von der geschichtlichen Entwickelung der Religion in Israel nicht in allen Einzelheiten für richtig zu halten, auch mit dem stark Ritschlschen theologischen Standpunkt des Verfassers nicht übereinzustimmen, und kann doch die von Wellhausen wieder ausgegangene Auffassung und Verwertung der alttestamentlichen Schriften in den Grundzügen für zutreffend halten und davon mit Marti nicht nur eine tiefgreifende Umwälzung in vielen Anschauungen, sondern auch einen dauernden Gewinn erwarten.

Berlin. **Aug. Kind.**

Zur Ästhetik und Technik der bildenden Künste. Akademische Reden von Sir Joshua Reynolds. Übersetzt und mit Einleitung, Anmerkungen, Register und Textvergleichung versehen von Dr. Eduard Leisching, Custosadjunkt und Docent am k. k. Österreichischen Museum zu Wien. (Ausgabe der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien.) Leipzig 1893. C. E. M. Pfeffer. LXII, 325 S. 7 ℳ.

Diese Reden hat der berühmte englische Maler Sir Joshua Reynolds gehalten als Präsident der Royal Academy, an deren Gründung im Jahre 1768 er wesentlich mit beteiligt war. Es sind 15 Reden in dem stattlichen Bande vereinigt. Von der Eröffnungsrede der Akademie am 2. Januar 1769 an erstrecken sie sich über einen Zeitraum von 21 Jahren, nämlich bis zur Abschiedsrede Reynolds am 10. Dezember 1790.

Wir sehen in ihnen ein Dokument ersten Ranges zur Kunstgeschichte und Ästhetik. Wenn der verdienstvolle Übersetzer, um die allgemeine Bedeutung hervorzuheben, seinem Band den Titel „Zur Ästhetik und Technik der bildenden Künste" gegeben hat, so haben wir daran nur auszusetzen, dass im Titel nicht auch die specifisch historische Bedeutung (neben der kunsttheoretischen) zum Ausdruck gekommen ist, denn auf diesen zwei Zügen beruht das Interesse der Reden: auf der einseitigen Energie, mit der der Kunstgeschmack gerade jener Generation formuliert wird, und — darüber hinaus-

gehend — auf dem wirklich philosophischen Ernst, mit dem die Grundfragen der Ästhetik angeregt werden.

Es sei erlaubt, in flüchtigem Umriss wenigstens einige der Gesichtspunkte anzudeuten, die sich beim Studium des Werks ergeben.

In gewissem Sinne kann man doch wohl die Akademie als die Begründerin einer wirklichen Kunst und eines eigenen malerischen Stils in England betrachten. Da kann es schon an sich nicht ohne Interesse sein, die Gesinnungen kennen zu lernen, von denen die ersten Gründer beseelt waren.

Reynolds lässt aber wirklich in diesen Reden in seltener Vereinigung die Züge eines grossen Lehrers erkennen. Ein erstes charakteristisches Merkmal ist die umfassende allgemeine, besonders litterarische Bildung. Für diese Bildung möchte hinsichtlich des Modernen bedeutsam sein, dass Shakespeare für ihn durchaus eine lebendige Grösse ist, der grosse Kenner und Kündiger der Seelen und Leidenschaften und der grosse Spender der Weisheit. Im übrigen citiert er Milton und Fielding, Pope und Goldsmith, in der letzten Rede auch bereits Walter Scott. Metastasio wird mit hohem Ruhm erwähnt, und gelegentlich findet sich die Zusammenstellung „von Homer bis Dryden“, die an Kants berühmtes Kuriosum „Homer und Wieland“ erinnert. Besonders charakteristisch aber erscheint die Kenntnis der antiken Autoren. Er findet, dass Homer bei Pope in seiner Würde und Einfachheit geschmälert sei, und vergleicht ihn an Erhabenheit mit Milton. Ich weiss nicht, ob man aussprechen darf, dass ihm die Autoren des späteren Altertums vertrauter zu sein scheinen als die der klassischen Zeit. Proklos, Longinus, Valerius Maximus, Vitruv und andere werden citiert, allerdings auch Platon, aber irrig, vielleicht aus zweiter Hand (an der einen Stelle, die der Übersetzer bei Platon so nicht hat auffinden können, handelt es sich sicherlich um eine Verwechselung mit Aristoteles' Poetik S. 214 und die Anmerkung S. 279). Im ganzen ist Reynolds der Überzeugung, dass eine gediegene wissenschaftliche Bildung und Kenntnis der Schriftsteller unentbehrlich sind, um den Maler zu wertvollen Arbeiten zu befähigen.

Die praktischen Erörterungen Reynolds haben den ganzen Reiz der Darlegungen eines bis auf den Grund sachverständigen Mannes. Ganz gewiss sind hier eine Anzahl Regeln, die man wiederholen wird, so lange es Malerschulen giebt. Er hat seine Zöglinge zu warnen vor der leichten Geschicklichkeit der schnellen Hand und schärft ihnen den Ernst des Studiums ein. In diesem Studium ist es der erste Schritt, dass sie lernen, das Modell genau, mit allen individuellen Besonderheiten wiederzugeben. Das zweite ist das unab-

lässige, niemals aussetzende Studium der Meister, für das er nach allen Richtungen und Schulen hin die feinsten Winke giebt. Das dritte ist, dass der Maler in allen einzelnen Studien erstreben soll die Darstellung der einfachen Natur, die nicht zu finden ist, wenn man sich in den Naturalismus des Details verliert, oder so lange man noch an den Zufälligkeiten der Mode klebt. Um aber die einfache, ewige Natur zu finden, ist die beste Hülfe das Studium der Bildhauer des Altertums. Alle Erfindungen und Gedanken der Alten sollen wir sorgfältig studieren. Bei den Denkmalen der reinen Antike ist die Quelle der Kunst, aus welcher sie ihre höchsten Schönheiten geschöpft hat. „Der Geist, welcher diese ehrwürdigen Überlieferungen umschwebt, mag der Vater der modernen Kunst genannt werden. Diese Reste der alten Kunst haben die neue belebt, und aus ihnen muss sie ein zweites Mal erneuert werden." Es ist die reinste Sprache des Klassicismus, wie wir sie in Kunst und Litteratur jener Zeit zu hören gewöhnt sind: die edle Einfalt der Alten bleibt der ewige Quell ursprünglicher Natur zur Erneuerung der Kunst.

In der fruchtbarsten Weise greifen REYNOLDS Lehrgedanken in einander. Eine ideale Natur soll der Künstler schaffen, wie sie einmal dagewesen in der Antike. Um es zu können, muss er an dem Studium der Meister sich stärken, aber das Studium der Meister an dem unablässigen Studium der Natur kontrollieren. Erste Voraussetzung aber, Vorbedingung ist die technische Sicherheit, die allein durch unveränderte Wiedergabe des Naturvorbildes erworben wird. Was hier auf einige abstrakte Sätze gebracht, das führen die Reden aus, belebt durch eine staunenswerte Fülle belehrender Beispiele aus der Geschichte der Kunst.

In der Anordnung und Behandlung aber der Beispiele verrät sich ebenso wie in der Grundtendenz der Reden — und das ist in historischem Sinne das Wichtigste — ein ganz besonderer und höchst persönlicher Geschmack, nämlich eben der Geschmack eines klassicistischen Idealismus. Zwei Stile der Malerei unterscheidet er: den hohen und den glänzenden oder ornamentalen. Jenen findet er bei der römischen Schule RAFAELS und bei MICHEL ANGELO, bei der Florentiner und Bologneser Schule, diesen bei den Venetianern. Rein technisch und zunächst noch ganz äusserlich genommen legt jener mehr Gewicht auf die Reinheit der Zeichnung, dieser auf die Harmonie der Farben, REYNOLDS nimmt unter den Venetianern TIZIAN aus, nicht ohne auch an ihm den Mangel idealisierender Kunst zu bedauern, da er in seiner Gattung doch das Vollendete leistete. Er denkt mehr an PAOLO VERONESE, TINTORETTO u. s. f. Aber so sehr gehört seine Neigung dem hohen Stil, so leidenschaftlich wehrt er es ab, seine reinen Züge

mit den fremdartigen Reizen der Ornamentalen zu vermischen, dass er an einer Stelle erklärt: „es ist für sie ebenso unmöglich, neben einander zu bestehen, als es unmöglich ist, dass in einer Seele gleichzeitig die erhabensten Gedanken und die niedrigste Sinnlichkeit vereint sein könnten.“ Eine ausgesprochen moralische Wertung. Sofern es sich in der That in den Reden um rein malerische Probleme handelt, gehört das ganze Bemühen Reynolds' der Aufgabe, den hohen Stil zu charakterisieren und einzuschärfen. Wenn schon die Venetianer ihm tief in den Schatten treten, so kann man denken, wie sparsam er vollends im Lobe der Niederländer ist, deren Gattung ihm durchweg als eine minderwertige erscheint. Von den Franzosen schätzt er Poussin, als den, der den Geist der Antike malerisch am reinsten wieder erweckt habe, findet Claude Lorrain in seinem Genre vollkommen, aber auch dieses Genre ist ein untergeordnetes. Der hohe Stil ist nun nicht nach den Gegenständen der Darstellung zu charakterisieren. Sein eigentliches Gebiet freilich ist die Historienmalerei. Diese sollte aber vielmehr eine einzig vielsagende Bestimmung — die poetische Malerei heissen. Ihre Reize bestehen nicht in der genauen Wiedergabe des Details, nicht in der Individualisierung, sondern vielmehr in der Darstellung des allgemeinen Charakters der Natur an dem Gegenstande, in der Darstellung des idealen Typus, möchte man sagen. Um wenigstens ein Beispiel zu geben, bei einem Porträt hohen Stils wird der Maler die Kleidung des Modells möglichst ohne den modischen Charakter einem zeitlosen Kostüm anzunähern suchen. Kurz, dem Individuellen abgekehrt, dem Allgemeinen zugekehrt zeigt sich der von Reynolds empfohlene Stil. Der geniale Maler, sagt er, sucht nicht an das Auge, sondern an den Geist sich zu wenden. Und hier schweben seine Erörterungen vielfach in Gefahr, vom specifisch Malerischen ins Litterarische sich zu verlieren, so schon, wenn er es an sich lobenswert findet, dass ein Maler die heroischen Handlungen und mehr würdevollen Gemütsbewegungen der Menschen darstelle, oder wenn er gar im allgemeinen es für die Aufgabe hält, Werke zu schaffen, die in uns Gedanken der Grösse erregen, die Menschheit erheben und adeln und den Betrachtenden sich selbst als Menschen verehren lehren.

Aber wenn in solchen Bemerkungen der rein malerische Standpunkt zuweilen völlig aufgegeben scheint, so ist es der Künstler in Reynolds, der ihn oft in interessanter Weise korrigiert. Er spricht es dann unbefangen aus, dass ein vollkommenes Werk der niederen Gattung mehr wert sei als ein mittelmässiges der höheren. Hier kommt denn doch der Gedanke zu seinem Recht, dass in der Kunst die Darstellung allein entscheidet.

Der überwiegende Geschmack des klassicistischen Idealisierens musste scharf hervorgehoben werden, weil er auch für die Würdigung der Theorie Reynolds' von entscheidender Bedeutung ist. Es arbeitet eben auch an seiner reinen Theorie ein ganz persönliches Geschmackselement mit. Das heisst aber, dass seine ästhetischen Urteile ganz wesentlich deduktiv erfolgen, und dass bei aller intimen technischen Kennerschaft seine Theorie doch durchaus nicht betrachtet werden kann als ein Stück rein empirischer Ästhetik.

Aber erstaunlich ist doch in diesen Reden eines Malers der Grad der Ausbildung des rein theoretischen Interesses an den Grundfragen des Kunstschaffens und Kunstempfangens. Es muss in unserm Referat natürlich auch in dieser Beziehung an einigen Andeutungen genug sein.

Er spricht es grundsätzlich aus, das Verfahren, die Schönheiten an den Werken der Meister zu entdecken, habe seine Schranken und sei in sich unsicher. Man muss versuchen, einen principiell gesicherten Standpunkt zu gewinnen. Hierzu thun zwei zusammengreifende Untersuchungsreihen not. Man betrachtet zunächst die Malerei und ihre Grundsätze im Verhältnis zu den Grundsätzen anderer Künste, welche sich gleich dieser zuerst und hauptsächlich an die Einbildungskraft wenden. Hat man diese verglichen, so wird sich an zweiter Stelle noch ein anderes Verhältnis herausstellen, nämlich ihr gemeinsames Verhältnis zu den Grundsätzen der menschlichen Natur, aus welcher die Künste die Stoffe empfangen und auf welche sie einzuwirken haben.

Darf ich hier Reynolds einmal in unserer heutigen Sprache umschreiben, so drückt er hier doch offenbar den grundlegenden Gedanken der ästhetischen Wissenschaft aus, dass alle Künste einer gemeinsamen ästhetischen Gesetzlichkeit entspringen — kraft welcher Gesetzlichkeit eben sie Künste sind — dass aber diese Gesetzlichkeit wieder begründet ist in einem Verhalten des Gemüts, eben dem ästhetischen Verhalten.

Ich übergehe, was er zur Vergleichung der Künste beibringt, und wie er die allgemeinen Kunstgesetze der Neuheit, Mannigfaltigkeit, des Kontrasts und der Einfachheit mit ihren Grenzen und Bedingungen abzuleiten sucht. Aber grundsätzlich wichtig ist, dass er wieder und wieder mit Bewusstsein die Ansicht ablehnt, dass die Kunst Nachahmung der Natur sei und ihr Reiz in der gelungenen Nachahmung bestehe. Es bezeichnet die niedrigste Stufe des Geschmacks, wenn nach der Nachahmung der Natur gefragt wird. Nicht das Modell, sondern den inneren Entwurf seines Geistes sucht der echte Künstler wiederzugeben.

Eigentümlich, wie Reynolds diesen Gedanken näher ausführt. Hier spielt seine allgemeine Idee der Natur ihre Rolle, von der schon oben gesprochen ist. Die allgemeine Idee der Natur in der einzelnen Situation soll der Maler verwirklichen, also die grossen allgemeinen Züge der Person oder der Handlung mit gewollter Vernachlässigung der kleinen mannigfaltigen Nebenreize. Er spricht geradezu von der göttlichen Idee, die der Natur bei ihren einzelnen Bildungen vorzuschweben scheine. Sie kommt mit dem allgemeinen Gattungscharakter überein, wenn er ausführt, dass sie die Grundform darstellt, die in den einzelnen Exemplaren sich modificiert. Er giebt ein künstlerisches Beispiel höchst seltsamer Art. Die göttliche Naturidee vom Menschen würde gleichen Teil haben an der Bewegung des Gladiators, der zarten Durchbildung des Apollo und der Muskelkraft des Herkules. „Denn die vollkommene Schönheit aller Arten muss aus allen Merkmalen gebildet sein, welche die Schönheit der einzelnen Gattungen ausmachen."

Es kann nicht wunder nehmen, wenn er das Vorbild der Plastik dem jungen Maler wieder und wieder empfiehlt.

Als Theorie genommen aber ist hier der entschieden glückliche Griff anzuerkennen, der das Eigentümliche der Kunst nicht in der Nachahmung, sondern in einem Vorgang inneren Bildens heraushebt. Die Durchführung bleibt mangelhaft. Wir vermögen nichts specifisch künstlerisches oder gar malerisches zu sehen in jener reinen Idee der Natur. Der — richtig verstanden — der Kunsttheorie unentbehrliche Begriff des Idealisierens (die populäre Auffassung ist ein grosses Missverständnis) ist angelegt, aber noch nicht durchgedrungen. Es kommt — um in Kants Sprache zu reden — nicht zum Ideal, sondern nur zur Normalidee.

Aber schon eine idealistisch nur angelegte Ästhetik wird nicht auskommen können ohne den Begriff des Genies. Wenn die Kunst-Natur nicht abkonterfeit wird, sondern im Geiste entworfen, so wird man den Geist zu charakterisieren suchen, in dem dies Wunder gelingt. Reynolds hat es hier leicht. Aber hervorheben muss man gerade an dieser Stelle die Sachkenntnis des ernsten Künstlers. Er mag sich nicht beruhigen bei den hohen Worten von der göttlichen Kraft des Genies und widerstrebt aufs heftigste der Meinung, als entständen dem Genie seine Werke ohne Mühe von selbst. Es ist und wird niemand ein Genie ohne anhaltende Arbeit. Das Geniale liegt nur in dem Charakter der Werke. Das Genie besteht in der richtigen Wiedergabe des allgemeinen Eindrucks, in der Fähigkeit, ein Ganzes zu bilden. Eine Aufstellung, die mit der früheren der Naturidee offenbar zusammenhängt und wie jene noch an mangelnder Bestimmtheit leidet.

Wir geniessen dasselbe reizvolle Schauspiel, wie die künstlerische Sachkenntnis sich wissenschaftlich unmittelbar als methodische Besonnenheit bewährt, auch bei den Aufstellungen Reynolds über den Geschmack. Er kennt zu genau die gewissen Regeln unterworfene Entstehung des Kunstwerkes, als dass er das Schöne von Regel und Gesetz überhaupt lossprechen sollte. Vielmehr was künstlerisch gefällt, muss nach gewissen Bedingungen gefallen. In diesem Sinne zieht er zu Felde gegen die populäre Auffassung des Geschmacks als eines blind gefühlsmässigen Vermögens. Auf der andern Seite aber ist er weit entfernt, diese Regeln als Verstandesregeln und das Urteil des Geschmacks als ein begriffsmässiges zu prosaisieren. Sondern wie er vom Genie ausspricht, dass es nicht ohne Regeln wirke, sondern nur da anfange, wo die gewöhnlichen Regeln aufhören, — dass es also in einer bestimmten Gesetzlichkeit, aber eben auf eine neue und eigentümliche Weise wirke —, oder, um das methodische Ergebnis aufs äusserste zu verallgemeinern, wie er also in diesem Fall unterscheidet zwischen der Technik und dem eigentlichen künstlerischen Leben der Schöpfungen, so findet er analoge Bestimmungen für die künstlerische Beurteilung. Überaus belehrend, wie er hier nach zutreffenden Benennungen tastet. Wenn der Ausspruch auch kühn erscheinen möge, so bezeichnet er doch die Einbildungskraft hier als den Sitz der Wahrheit. Sie muss ergriffen werden. Der Eindruck selbst ist die Probe und die einzige Probe für die Wahrheit und Wirksamkeit der Kunstmittel. Es würde verkehrt sein, Kunst und Kunsturteil nach fälschlich vernunftgemäss genannten Grundsätzen leiten zu wollen. Es handelt sich um ein Wissen, das, dem Verstandesurteil überlegen, mit einer Art Intuition zur Schlussfolgerung schreitet. Man fühlt die Wahrheit hier, wenn man auch vielleicht die Ursache nicht anzugeben vermag, da man sich aller Vorbedingungen nicht erinnert, welche die Anschauung ins Leben riefen. Hier arbeitet nun ganz entschieden die Einsicht sich durch, dass das ästhetische Urteil, verschieden von dem Urteil des Verstandes und auch von dem der Sittlichkeit, im Gefühlszustande des Gemüts sein eigentümliches Kriterium hat, ein Gefühlszustand, der freilich weiterer Charakterisierung fähig, aber nicht etwa, auf eine andersartige höhere Gesetzlichkeit zurückzuführen ist. Das ist nun eine ganz bedeutende Leistung ästhetischer Theorie. Denn hier handelt es sich um nichts Geringeres als die Erkenntnis von der ganz besonderen Eigenart der Kunst als einer neben Wissenschaft und sittlichem Leben gleichberechtigten Welt. Aber freilich haben wir auch hier nur das bedeutende Motiv hervorzuheben. Die Durchführung bleibt wieder unzulänglich. Reynolds nähert den Geschmack doch wieder zu sehr der erkennen-

den Vernunft an, wenn er auch hier dies eigentümliche künstlerische Urteil ableiten will aus der gleichbleibenden Natur der Dinge, in der die Vernunft unveränderlich begründet ist, von einer zur Gewohnheit gewordenen Vernunft spricht und gelegentlich geradezu, wenigstens in einer gewissen Beziehung, den Geschmack, der an einem geometrischen Beweise Wohlgefallen findet, mit dem Kunstgeschmack gleichsetzt.

Man sieht an all den Beispielen, in welchem Sinne er seine grosse Idee durchzuführen suchte, die Kunstregeln zu erkennen in Beziehung auf die Einheitlichkeit der Empfindungen oder auf die ewige und unveränderliche Beschaffenheit unserer Gemütsbewegungen. Man sieht, wie weit er kam, und wo er zurückblieb. Es war jedenfalls eine im echtesten Sinne philosophische Idee.

Alle Grundfragen hat er angegriffen, und immer ist in seinen Erörterungen derselbe Zug zum Rechten und dasselbe Stehenbleiben auf halbem Wege. So bespricht er auch in einer eindrucksvollen Rede bei der Übersiedlung der Akademie nach Somerset-Place am 16. Okt. 1780 die Stellung der Kunst zwischen der Sinnlichkeit und der vollkommenen Wahrheit und Tugend. Sie löst den Geist von seinen Begierden und leitet die Gedanken durch eine Stufenleiter der Vortrefflichkeit, bis jene Betrachtung allgemeiner Wahrheit und Harmonie, welche im Geschmack ihren Ursprung hat, in veredelter und erhöhter Form zur Tugend wird. Man sieht, ein Gedanke, der unsern SCHILLER so viel beschäftigt hat. Aber der Mangel der Bestimmtheit stört auch hier. Denn es scheint wieder, als habe die Kunst nicht ihr Recht in sich, sondern müsse sich wichtigeren Bestrebungen durch ihre Verwandtschaft und Nützlichkeit demütig empfehlen.

Mit einem Worte, von jeder Seite betrachtet ist dies ein selten interessantes Buch. Ein grosser Lehrer, der mit vollem Bewusstsein sich dafür einsetzt, einem kunstlosen Lande eine Kunst zu schaffen, und zu diesem Vorhaben sich auf Ausnutzung aller früheren grossen Leistungen stützt. Vielleicht fehlt allerdings bei ihm ein wenig bei aller hervorragenden Tüchtigkeit die durchaus neues bildende, von innen strömende Genialität. Und ein ernster Denker, der in echt philosophischem Geiste die Grundfragen der Ästhetik angreift. Nur fehlt der letzte Durchbruch der Erkenntnis von dem ganz eigen gearteten Wesen der Kunst. Diese Dinge hängen zusammen.

Zur historischen Stellung dieser Ästhetik bemerke ich kurz, dass sie auf SHAFTESBURY vielfach zurückzuweisen scheint und durch ihn auf antike Theorien. Auf der anderen Seite zeigt sie mit den Anschauungen HERDERS in der „Kalligone" an bedeutsamen Stellen auffallende Verwandtschaft. Wir dürfen sie also wohl in der Reihe

theoretischer Aufstellungen erblicken, die in ihren Grundlagen durch die philosophische Arbeit des Kriticismus erledigt sind.

Zwei Betrachtungen drängen sich hier am Schluss auf. Die eine mehr von der Seite der Kunst. Wie unterscheiden sich die Reden, die so satt und sicher sind, Gedanken eines feststehenden Mannes, Worte recht eines grossen Schulhauptes und Akademikers, der in dem Gefühle redet, dass die ganze Weltgeschichte der Kunst mit ihm spricht, von jenen nicht häufigen Zeugnissen kunsttheoretischen Nachdenkens bei genial neuschaffenden Malern, die um sich selbst ringen und ihre eigenste Eigenart, wie z. B. Anselm Feuerbachs „Vermächtnis". Bei solchen Vergleichen kommt einem zum Bewusstsein, wie viel hier doch auch von malerischer Seite noch vermisst wird. Ein Beispiel. Das Wort Stimmung kommt bei Reynolds nicht vor. Das einzige Mal, wo von Lokalstimmung die Rede ist, hat unser Übersetzer den starren Ausdruck local principles malerisch modernisiert.

Eine andere Betrachtung von seiten der Theorie. Es ist belehrend, an den Reden zu verfolgen, wie spärlich an Anzahl doch die ästhetischen Grundbegriffe sind. Denn ich wüsste — ausser etwa dem oben erwähnten der Stimmung — kaum einen Begriff, der z. B. in der klassischen Ästhetik der Deutschen zu den hier behandelten wirklich neu hinzugekommen wäre, Natur, Genie, Geschmack, deren Verhältnis zueinander, Verhältnis der Kunst zu Wissenschaft und Sittlichkeit u. s. f. Es hat sich nur darum gehandelt, sie in ihrem eigentümlichen präcisen Inhalt festzustellen.

Wenige Bemerkungen noch über die Arbeit des Übersetzers und Herausgebers. Sie verdient das höchste Lob. An der Übersetzung hat eigene Kunstkennerschaft mitgearbeitet. Zahlreiche Anmerkungen belehren durch kunsthistorische Notizen und führen den englischen Ausdruck an, wo die deutsche Übersetzung eine leise Umbildung sein musste. Ein ausführliches Register erleichtert die forschende Benutzung. Die beiden englischen Ausgaben von 1788 und 1798 (die erstere enthielt nur die ersten sieben Reden) sind textkritisch verglichen. Endlich erzählt uns eine ausführliche, sehr dankenswerte Einleitung von Reynolds Leben, Studien, Stellung und Freunden. Die Ausstattung des Bandes ist musterhaft.

Nur über eine Äusserung des verdienten Herausgebers soll hier des allgemeinen Interesses wegen noch eine Bemerkung gemacht werden. Er bezeichnet die Reden Reynolds' als einen Grundstein empirischer Ästhetik im Unterschiede von der spekulativen, der Reynolds fremd gegenüberstehe, weil er als Künstler nicht verstehen kann, was eine Ästhetik nützen soll, welche den Aufgaben unmittel-

barer Förderung der Kunst in technischem und philosophischem Sinne geflissentlich aus dem Wege geht. Etwas später heisst es ziemlich pathetisch: Wenn andere Künstler REYNOLDS folgen, „wird es mit der Herrschaft der spekulativen Ästhetik, der echte Künstler sich nie und einsichtige Kunstfreunde nur widerwillig beugten, zu Ende gehn, die Kunstrhetorik wird verschwinden und zum Teile der Kunst bei allen, die es ernst mit ihr meinen, echte Kunstempfindung sich verbreiten.“ Solche Äusserungen zeigen, bis zu welchem Grade heutzutage das Verständnis philosophischer Methodik geschwunden ist. Zwar weiss ich nicht, was der Übersetzer unter spekulativer Ästhetik versteht, und wenn er sie richtig beschreibt, wird gewiss jeder mit ihm wünschen, dass sie verschwindet. Aber sicher ist, dass REYNOLDS' Reden voller rein spekulativer Interessen sind. Ihre Bedeutung beruht nicht auf der technischen Kenntnis, sondern gerade auf der echt spekulativen Verarbeitung. Ferner, ihre Auffassung der empirischen Kunstwirklichkeit ist wesentlich bedingt durch ihre theoretischen, also spekulativen Annahmen. Und endlich, ihr Mangel besteht in nichts anderen als darin, dass die spekulative Verarbeitung noch nicht zu voller Reinheit durchgedrungen ist. Philosophische Ästhetik kann nichts anderes wollen, als die Grundvoraussetzungen fixieren, unter denen allein die Auffassung der empirischen Kunstwirklichkeit methodisch erschöpfend möglich ist. Es sind für die Art, wie dies zu denken, im vorigen Andeutungen gegeben. Offenbar aber giebt es bei dieser Auffassung im Sinne unseres Autors den Gegensatz der spekulativen und empirischen Ästhetik nicht. Beide sind in und miteinander. REYNOLDS' Reden in ihren Vorzügen und Mängeln sind gerade hierfür ein sprechendes Dokument. Wo sich Trennungen ergeben, liegt es in gleicher Versündigung auf beiden Seiten, denn es ist ebenso verkehrt, nur mit Konstruktion, wie nur mit empirischer Materialvereinigung auskommen zu wollen. Darum sei es auch einmal in aller Schärfe ausgesprochen. Die „empirische Ästhetik von unten“ ist eine sehr bequeme Formulierung für wesentlich technisch und empirisch interessierte Geister. Methodisch hat sie keinen Halt in sich und beruht auf nichts als einem Missverständnis. Methodisch genommen ist die „empirische Ästhetik von unten“ ein Phantom.

Marburg. **Eugen Kühnemann.**

Notizen.

Dritter internationaler Kongress für Psychologie in München
4. bis 7. August 1896.

Die „Einladung" zum Münchener Psychologenkongress zählt 25 Mitglieder des „Internationalen Organisations-Komitees" auf, unter ihnen Prof. Stumpf in Berlin als ersten, Prof. Lipps in München (Georgenstrasse 18) als zweiten Präsidenten, Dr. Frhr. v. Schrenck-Notzing, prakt. Arzt in München (Max-Josephstrasse 2) als Generalsekretär. Den Exekutiv-Ausschuss des Lokal-Komitees bilden die Herren Lipps (Vorsitzender), v. Schrenck-Notzing, Sekretär Retter, Parish, Fogt und Weinmann.

Das Programm umfasst vier Arbeitsgebiete, über welche die nachstehend genannten Mitglieder des Lokalkomitees Auskunft erteilen:

I. Psychophysiologie: Prof. Rüdinger, Prof. Graetz, Dr. Cremer.

II. Psychologie des normalen Individuums: Prof. Lipps, Dr. Cornelius, Dr. Weinmann.

III. Psychopathologie: Prof. Grashey, Dr. Freiherr v. Schrenck-Notzing, E. Parish.

IV. Vergleichende Psychologie: Prof. Ranke, Dr. G. Hirth, Dr. Fogt.

Für die Teilnahme an den Sitzungen des Kongresses sind 15 Mark zu entrichten. Die als Quittung ausgegebene Teilnehmerkarte dient als Legitimation und berechtigt zugleich zum Bezuge des „Tageblattes" (4 Nummern) und des Kongressberichtes. Eingeladen sind „Gelehrte und gebildete Personen welche für die Förderung der Psychologie und für die Pflege persönlicher Beziehungen unter den Psychologen verschiedener Nationalitäten Interesse hegen". Als Kongresssprachen gelten deutsch, französisch, englisch und italienisch.

Die Dauer der Vorträge in den Sektionssitzungen, die gleich den allgemeinen Sitzungen in den Räumen der Universität stattfinden werden, ist auf 20 Minuten bemessen. Die Themata sind vor dem 15. Mai 1896 bei dem Sekretariat (München, Max-Josephstr. 2) anzumelden, ebendahin sind die schriftlichen Auszüge (im Umfange von 1—2 Druckseiten) einzusenden, die gedruckt und unter die Hörer verteilt werden sollen.

Die sämtlichen philosophischen Werke von Eduard v. Hartmann sind aus dem Verlage von W. Friedrich in Leipzig in den von Herm. Haacke daselbst übergegangen. Einige hervorragende neue Werke des geschätzten Autors befinden sich in Vorbereitung.

Neu eingegangene Schriften.

Achter, Dr. H., Von der menschlichen Freiheit. 49 S. 8°. Leipzig 1895. W. Engelmann.

Alaux, J. E., Théorie de l'âme humaine. Essai de psychologie métaphysique. X. 557 S. 8°. Paris 1896. F. Alcan.

Albert, G., Kants transcendentale Logik mit besonderer Berücksichtigung der Schopenhauerschen Kritik der Kantischen Philosophie. Ein philosophischer Beitrag. VIII. 155 S. 8°. Wien 1895. A. Hölder.

Bäck, Dr. L., Spinozas erste Einwirkungen. 91 S. 8°. Berlin 1895. Mayer & Müller.

Baldwin, J. M., Mental development in the child and the race. Methods and processes. With 17 figures and 10 tables. XI. 496 S. 8°. Newyork 1895. Macmillan & Co.

Boutroux, E., De la contigence des lois de la nature. 2me éd. 170 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan

Capitaine, Emil, Das Wesen des Erfindens. Eine Erklärung der schöpferischen Geistesthätigkeit. 135 S. Leipzig 1895. G. Fock.

Carus, P., Das Evangelium Buddhas. Nach alten Quellen erzählt. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Englischen übersetzt von E. F. L. Gauss. VIII. 352 S. Chicago 1895. The open Court publishing Co.

Dippe, Prof. Dr. A., Socialismus und Philosophie auf den deutschen Universitäten. 38 S. 8°. Leipzig 1895. G. Fock.

Dorner, Dr. A., Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. V. 737 S. 8° Berlin 1895. Mitscher & Roestell.

Duboc, Dr. J., Jenseits vom Wirklichen. Eine Studie aus der Gegenwart. VII. 148 S. 8°. Dresden 1896. H Henklers Verlag.

Dugas, L., Le psittacisme et la pensée symbolique. Psychologie du nominalisme. 202 S. 8°. Paris 1896. F. Alcan.

Ehrat, P., Die Bedeutung der Logik, beziehungsweise der Erkenntnistheorie für Wissenschaft, Schule und Leben. Mit besonderer Rücksicht auf die Lehrerbildungsanstalten Mit einem Bildnis des Verfassers. V. 143 S. 8°. Zittau 1896. Pahlsche Buchhandlung (A. Haase).

Erdenio, C., Proposita d'uno studio sul fine dell' esistenza umana. 16 S. 8°. Roma 1895. Voghera Enrico.

Faggi, A., E. Hartmann e l'estetica tedesca. IV. 92 S. 8°. Firenze 1895. Tipografia Bonducciana. — A. Meozzi.

Felici, S. G., Le dottrine filosofico-religiose di T. Campanella. 285 S. 16°. Lanciano 1895. R. Carabba.

Franke, J. H. (H. Wortmann), Die Grundgesetze der sittlichen Weltordnung in ihren Beziehungen zur Religion sowie zum Staats- und Rechtsleben. Als Eingabe an das Kgl. Preuss. Justizministerium. 128 S. 4°. Zürich und Säckingen. Selbstverlag des Verfassers.

Fraser, Prof. A. C., Philosophy of theism. Being the Gifford lectures delivered before the university of Edinburgh in 1894—95. First series. 303 S. 8°. Edinburgh and London 1895. W. Blackwood & Sons.

Garofalo, Baron R., La superstition socialiste. Traduit de l'Italien par A. Dietrich. XVI. 299 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

Giessler, Dr. phil. K. M., Über die Vorgänge bei der Erinnerung an Absichten. Eine psychologische Analyse. 32 S. 8°. Halle 1895. C. A. Kämmerer & Co.

Harms, Dr. Fr., Naturphilosophie. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, herausgegeben von Dr. H. Wiese. IV. 204 S. 8°. Leipzig 1895. Th. Griebens Verlag.

Heinrich, Dr. W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland. Eine historisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit. IV. 235 S. 8°. Zürich 1895 E. Speidel.

Jaell, Marie, La musique et la psychophysiologie. VI. 171 S. 8°. Paris 1896. F. Alcan.

Koch, Dr. E., Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit. Ein psychologischer Versuch. VII. 127 S. 8°. Halle 1895. M. Niemeyer.

Koppelmann, Oberlehrer Lic. Dr. W., Die Sittenlehre Jesu I. (Hilfsmittel zum evangelischen Religionsunterricht, herausgegeben von M. Evers und F. Fauth. Heft 7.) 80 S. Berlin 1896. Reuther & Reichard.

Kralik, R., Weltwissenschaft. Ein metaphysischer Versuch. VII. 175 S. 8°. Wien 1896. K. Konegen.

Kumm, K., Entwurf einer empirischen Ästhetik der bildenden Künste. 83 S. 8°. Berlin 1895. Selbstverlag.

Lange, F. A., Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Fünfte wohlfeile Auflage Mit dem Porträt des Verfassers, biograph. Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen, Prof. in Marburg. Vollständig in 17 Heften zu je 60 Pfg. Heft 1/2. 128 S. 8°. Leipzig 1896. J. Baedeker.

LECHALAS, G., Étude sur l'espace et le temps. 201 S. 12°. Paris 1896. F. Alcan.

LEHMANN, Prof. H. O., Rechtsbegriff und Rechtssystem. Sonderabdruck aus der dritten Aufl. des zweiten Bandes von Stobbes Handbuch des deutschen Privatrechts. 77 S. 8°. Berlin 1895. Bessersche Buchhandlung.

LOUIS, Dr. G., Thomas Morus und seine Utopia. 30 S. 4°. Berlin 1895. R. Gärtners Verlag Programm No. 127.

MABILLEAU, L., Histoire de la philosophie atomistique. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques VIII. 560 S. 8°. Paris 1895. F. Alcan.

MANDL, Dr. S, Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes. 56 S. 8°. Bern 1895. K. J. Wyss.

MERINGER, Dr. R. und Dr. K. MAYER, Versprechen und Verlesen. Eine psychologisch-linguistische Studie. XIV. 204 S. 8°. Stuttgart 1895. G. J. Goeschens Verlag.

MÜLLER, F. M., Theosophie oder psychologische Religion. Gifford-Vorlesungen, gehalten vor der Universität Glasgow im Jahre 1892. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. M. Winternitz. Autorisierte, vom Verfasser durchgesehene Ausgabe. XXIV. 580 S. 8°. Leipzig 1895. W. Engelmann.

MÜLLER, Dr. JOSEF, Das Wesen des Humors. 39 S. München 1896. H. Lüneburg.

NIETZSCHE, FR., Werke. II. Abteilung Bd. X: Schriften und Entwürfe aus den Jahren 1872—1876. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. — Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne — Der Philosoph. - Die Philosophie in Bedrängnis. — Nachträge und Vorarbeiten zu den unzeitgemässen Betrachtungen. — Prometheus. — Einzelne Gedanken und Entwürfe. VII. 478 S. 8°. Leipzig 1896. C. G. Naumann

NOSSIG, Dr. A., Über die bestimmende Ursache des Philosophierens. Versuch einer praktischen Kritik der Lehre Spinozas. IX. 84 S. 8°. Stuttgart 1895. Deutsche Verlagsanstalt.

NOVARO, M., Il concetto di infinito e il problema cosmologico. Estratto della Rivista italiana di filosofia. 67 S. 8°. Roma 1895. G. Balbi.

PIAT, ABBÉ C., L'idée. VI. 344 S. 8°. Paris 1895 Ch Poussielgue.

SCHELLWIEN, R., Der Geist der neueren Philosophie. Zweiter Teil. VII. 168 S. 8°. Leipzig 1896. A. Janssen.

SCHMITZ-DUMONT, O., Naturphilosophie als exakte Wissenschaft. Mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen Physik. Mit 4 Figurentafeln. XIV. 434 S 8°. Leipzig 1895. Duncker & Humblot.

SCHNEIDER, Prälat Dr. W., Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwickelungslehre. III. 200 S. 8°. Paderborn 1895. F. Schöningh.

SCHUCHTER, JOSEF, Der Begriff der Seele in der empirischen Psychologie. Separatabdruck aus dem Jahresbericht des f. b. Vincentinums. 39 S. Brixen 1895

SICKENBERGER, Dr. phil. O., Über die sogenannte Quantität des Urteils. Eine logische Studie als Beitrag zur Lehre von den Subjektsformen des Urteils. 217 S. 8°. München 1896 Chr. Kaiser.

SIEVERS, Dr E. W., Shakespeares zweiter mittelalterlicher Dramencyklus Mit einer Einleitung von Dr. W. Wetz, Privatdocent in Giessen. 256 S. Berlin 1896. Reuther & Reichard.

SÖREN KIERKEGAARDS Angriff auf die Christenheit. Erster Band: Die Akten. (S. Kierkegaards agitatorische Schriften und Aufsätze 1851—55. Übersetzt) Von A. Dorner und Chr. Schrempf. XXIV. 631 S. Stuttgart 1896. Fr. Frommanns Verlag (E Hauff). ℳ 8.50.

STÖHR, Dr. A., Die Vieldeutigkeit des Urteils. 71 S. 8°. Wien 1895. F. Deuticke.

THIELE, Dr. G., Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie. XIV. 510 S. 8°. Berlin 1895. C Skopnik.

THON, Dr. O., Die Grundprincipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung. 76 S. 8°. Berlin 1895. Mayer & Müller.

UEBERHORST, Prof. Dr. K., Das Komische. Eine Untersuchung. Band I: Das Wirklich-Komische. X. 562 S. 8°. Leipzig 1896. G. Wigand.

VURGEY, Propositions de philosophie occulte. Extrait de la Revue de Belgique. 12 S 8°. Brussel 1895. P. Weissenbruch.
WEINGARTNER, FELIX, Die Lehre von der Wiedergeburt und das musikalische Drama nebst dem Entwurf eines Mysteriums „Die Erlösung". 142 S. 8°. Kiel 1895. Lipsius & Tischer.
WERNER, O , Die Stellung des Menschen in der beseelten Schöpfung und seine Sprache Grundriss zu einer den Glauben mit dem Wissen versöhnenden Natur- und Weltanschauung. 95 S. 8°. Leipzig 1895. E. Haberland.
ZOELLER, E., Die Entwickelung des Menschen und der Menschheit. (Philosophische Vorträge herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft in Berlin. III. Folge Heft 4.) 116 S. 8°. Berlin 1895. R. Gaertners Verlag.
ZIEHEN, Prof. TH., Leitfaden der physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. 238 S. Jena 1896. Gustav Fischer.

Bibliographie.

Abhandlungen, philosophische und historische, der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1894. Berlin, 1895. G. Reimer. 4°. III. 38 pp. 2 ℳ
ADICKES, ERICH, Kant-Studien. Kiel, 1895. Lipsius und Tischer. 8°. 185 pp. 4 ℳ
ALAUX, M., Théorie de l'âme humaine. Paris, 1895. 8°. 7 ℳ 50 ₰
ANDERSON, J. A., Die Seele, ihre Existenz, Entwickelung und wiederholte Verkörperung; kurzgefasste, auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sich stützende Darstellung der aus den Urquellen morgenländischer Religionsphilosophie fliessenden Seelenkunde Deutsch bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von L. Deinhard. Leipzig, 1895. W. Friedrich. 8°. XXIV, 280 pp. 8 ℳ
BARZELLOTTI, GIAC., Ippolito Taine. Roma, 1895. 8°. XXI, 405 pp. 4 ℳ
Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clem. Baeumker und Geo. v. Hertling. II. Bd. 2. Heft. Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, von Max Doctor. Münster, 1895. Aschendorff. 8°. VII, 52 pp. 2 ℳ
BRANDT, GST., Grundlinien der Philosophie von Thomas Hobbes, insbesondere seine Lehre vom Erkennen. Kiel, 1895. E. Marquardsen. 8°. VIII, 82 pp. 2 ℳ
COOK, A. B., The metaphysical Basis of Platos Ethics. Cambridge, 1895. 8°. 176 pp. 7 ℳ 20 ₰
DUPROIX, P., Kant et Fichte et le problème de l'éducation. Paris, 1895. 8°. 239 pp. 7 ℳ 50 ₰
DZIEDUSZYCKI, W., O wiedzy ludzkiej. Lemberg, 1895. 8°. 213 pp. 5 ℳ
FELICI, G. S., Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella. Lanciano, 1895. R. Carabba. 16°. 320 pp. 5 ℳ
ESSER, FR. THOM, Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895. Aschendorff. 8°. VI, 176 pp. 3 ℳ
EUCKEN, RDF., Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Leipzig, 1895. Veit & Co. 8°. VIII, 400 pp. 7 ℳ 50 ₰
Faggi, A., Eduardo Hartmann e l'estetica tedesca. Firenze, 1895. Tipografia Bonducciana. — A. Meozzi. 8°. IV, 92 pp. 2 ℳ
FOWLER, T., Logic, deductive and inductive London, 1895. 8°. 592 pp. 9 ℳ
HAACKE, W., Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale. Ein Versuch zur Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft. Jena, 1895. H. Costenoble. 8°. X, 487 pp. Mit 62 Abbildungen. 12 ℳ
HYSLOP, T. B., Mental Physiology, especially in its Relations to mental Disorders. London, 1895. 8°. 568 pp. 21 ℳ 50 ₰
HOAR, RBT., Der angebliche Mysticismus Kants. Bern, 1895. H. Körber. 8°. VII, 64 pp. 1 ℳ 20 ₰

Höffding, H., Den nyere Filosofis Historie fra Renaissancens. Slutning til vore Dage. 14/16. Lvg. Kjobenhavn, 1895. 8° 192 pp. 4 M 50 ₰
Jaja, D., Ricerca speculativa teoria del conoscere. Vol. I. Pisa, 1895. 8°. XLIV, 162 pp. 3 M 50 ₰
Koch, Emil, Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit. Ein psychologischer Versuch. Halle, 1895. M. Niemeyer. 8°. VIII, 127 pp. 3 M
Lacombe, L., Philosophie et musique. Oeuvre posthume. Paris, 1895. 8°. 458 pp. 7 M 50 ₰
Lechalas, M., Étude sur l'espace et le temps. Paris, 1895. F. Alcan. 12°. 201 pp 2 M 50 ₰
Mandl, S., Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes. Bern, 1895. K. J. Wyss. 8°. 56 pp. 80 ₰
Mc Crossan, J. D., Logic and other Nonsense. London, 1895. 8°. 165 pp. 6 M
Mignon, A., Les Origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 vol. Paris, 1895. 8°. 12 M
More. — The Utopia of Sir Thomas More. In Latin-from the Edition of March 1518 and in English from the first Edition of Ralph Robinsons Translation of 1551. Oxford, 1895. 8°. 448 pp. 12 M 50 ₰
Nossig, Alfr., Über die bestimmende Ursache des Philosophierens. Versuch einer praktischen Kritik der Lehre Spinozas. Stuttgart, 1895. Deutsche Verlags-Anstalt. 8°. IX, 84 pp. 2 M 50 ₰
Rabus, L., Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. II. Bd. Logik und System der Wissenschaften. Leipzig, 1895. A. Deichert Nachf. 8°. XII, 360 pp. 6 M
Salmond, S. D. F., Critical Review of theological and philosophical Literature. Vol. V. Edinburgh, 1895. 8°. 456 pp. 8 M 40 ₰
Schellwien, Rb., Der Geist der neuern Philosophie. II. Tl. Leipzig, 1895. A. Janssen. 8°. VII, 168 pp. 2 M 10 ₰
Schneider, W., Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins. Köln, 1895. J. P. Bachem. 8°. V, 132 pp. 2 M 25 ₰
Schnerich, Gh., Vernünftige Tugendlehre. Leipzig, 1895 W. Friedrich. 8°. 298 pp. 4 M
Stanley, H. M., Studies in the evolutionary Psychology of Feeling. London, 1895. 8°. 400 pp. 9 M
Studien, philosophische, herausgegeben von W. Wundt. XI. Bd. 3. Heft Leipzig. 1895. W. Engelmann. 8°. 4 M
Thon, O., Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwickelung. Berlin. 1895. Mayer & Müller. 8°. 76 pp. 2 M
Trottenham, B. L., The unwritten Law. London, 1895. 8°. 364 pp 7 M 20 ₰
Weber, L., Geschichte der sittlich-religiösen und socialen Entwickelung Deutschlands in den letzten 35 Jahren. Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern. Herausgegeben von W. Gütersloh, 1895. C. Bertelsmann. 8°. VII, 487 pp. 4 M 80 ₰
Welsh, R. E., In Relief of Doubt. London, 1895. 8°. 336 pp. 4 M 20 ₰
Whittaker, T., Essays and Notices, philosophical and psychological. London, 1895. 8°. 378 pp. 4 M 20 ₰

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und Eduard Zeller herausgegeben von Ludwig Stein. Berlin 1895. Georg Reimer.

VIII. Band 4. Heft:

P. Tannery, Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre. — A. Espinas, Du sens du mot φρουρά, Phédon, 62b. — G. Rodier, Sur la composition de la physique d'Aristote. — E. Arleth, Zu Anaxagoras. —

K. Joël, Der λόγος Σωκρατικός — Dr. Bergemann, Gedächtnis-theoretische Untersuchungen. 2. — J. Zahlfleisch, Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens. II. — Jahresbericht von Vaihinger (Schluss) und Zeller. — *Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.*

IX. Band 1. Heft:

Prof. Dr. Apelt, Die neueste Athetese des Philebos. — A. Benn, The idea of nature in Plato. — K. Joël, Der λόγος Σωκρατικός. — W. Lutoslawski, ˎber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien. — P. Tannery, Sur la composition de la physique d'Aristote. II. — K. Gneisse, Zu Schillers Lehre vom Schein.

Archiv für systematische Philosophie (P. Natorp). Neue Folge der Philosophischen Monatshefte. Berlin 1895. G. Reimer.

Band I Heft 4:

Frege, Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik. — Spir, Wie gelangen wir zur Freiheit und Harmonie des Denkens. — *Jahresberichte* von Jodl (Ethik) und Ardigò (Italienische Arbeiten). — *Bibliographie* u. s. w.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Herausgegeben unter Mitwirkung von Fachgelehrten von Dr. Ernst Commer. Paderborn 1895. Ferdinand Schöningh.

X. Band 2. Heft:

Dr. M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur I. — Prof. Dr. Zahlfleisch. Die in den drei unter dem Namen des Aristoteles uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode II. — G. Feldner, Die Neu-Thomisten VII. — P. Josephus a Leonissa, Die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter und der hl. Thomas. — Dr. C. M. Schneider, Die Grundprincipien der hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus. VI. — *Litterarische Berichte.* — *Zeitschriftenschau. Neue Bücher und deren Besprechungen.*

Mind, A quarterly review of psychology and philosophy. Ed. by G. F. Stout. London 1895. Williams and Norgate.

New Series No. 15. July:

A. Sidgwick, Context and Meaning. — E. Montgomery. The integration of Mind. — Prof. G. J. Stokes, Gnosticism and modern pantheism. — J. L. Mc Intyre, Time and the succession of events. — R. P. Hardie, The poetics of Aristotle. — *Discussions.* — *Critical notices.* — *New books.* — *Philosophical periodicals.* — *Notes*

New Series No. 16. October:

J. S. Mackenzie, Notes on the theory of value. — A. F. Shand, Attention and will, a study in involuntary action. — H. M. Foston, Organic evolution and mental elaboration. — W. Smith. Knowledge. — *Discussions.* — *Critical notices.* — *New books.* — *Philosophical periodicals.*

Philosophisches Jahrbuch. Herausgegeben von Constantin Gutberlet. Fulda 1895. Fuldaer Aktien-Druckerei.

VIII. Band 4. Heft:

v. Hertling, Über Ziel und Methode der Rechtsphilosophie (Schluss). — P. Schanz, Der Parsismus (Schluss). — J. Uebinger, Die mathematischen Schriften des Nik. Cusanus (Fortsetzung). — B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm. — *Recensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miscellen und Nachrichten.*

Princeton contributions to psychology. Reprinted from the psychological Review. Edited by J. M. Baldwin. Contents:

I. Studies from the psycological laboratory I./V.: I. J. M. Baldwin and W. J. Shaw, Memory for square-size. — II. H. C. Warren and W J. Shaw, Further experiments on memory for square-size. — III. J. M. Baldwin, The effect of size-contrast upon judgments of position in the retinal field. — IV. J. M Baldwin, assisted by W. J. Shaw, Types of reactions. — V. H. C. Warren, Sensations of rotation. — II. J. G. Hibben, Sensory stimulation by attention.

The Psychological Review. Edited by J. McKeen Cattell and J. Mark Baldwin. New York and London 1895. Published Bi-Monthly by Macmillan and Co.

Vol. II No. 1. January:

Stumpf, H. v. Helmholtz and the new psychology. — J. Dewey, The theory of emotion II. — A. Starr, The muscular sense and its location in the brain cortex. — Fitz, A location reaction apparatus. — *Discussion.* — *Psychological Literature.* — *Notes.*

Vol. II No. 5. September:

J. Royce, Some observations on the anomalies of Self-consciousness I. — H. Ellis, On dreaming of the dead. — S. F. Mc Lennan, Emotion, desire and interest: Descriptive. — R. Meade Bache, Reaction time according to race. — *Discussion.* — *Psychological Literature.* — *Notes.*

Vol. II No. 6. November:

D. S. Miller, The confusion of content and function in mental analysis. — J. M. Baldwin, The origin of a „thing" and its nature. — J. Royce, Some observations on the anomalies of self-consciousness II. G. Tawny, The perception of two points not the space-threshold. — *Discussion and reports.* — *Psychological Literature.* — *Notes.*

Revue de métaphysique et de morale (Xavier Léon). Paris 1895. Hachette.

III. Année No. 5. Septembre:

Noël, La logique de Hegel. — Hauriou, L'alternance des moyen-ages et des renaissances et ses conséquences sociales. — Dimier, Le modelé dans la peinture et la troisième dimension. — *Études critiques.* — *Discussions.* — *Supplément.*

Revue philosophique de la France et de l'Étranger. Dirigée par Th. Ribot. Paris 1895. Félix Alcan.

20. année No. 8. Août:

F. Le Dantec, Les phénomènes élémentaires de la vie. — Bourdon, Observations comparatives sur la reconnaissance, la discrimination et l'association — Ch. Pékar, Astigmatisme et esthétique. — *Analyses et comptes rendus:* Erhardt, Metaphysik I. Erkenntnistheorie. — M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. B. I. — G. F. James, Thomas Hill Green und der Utilitarismus. — G. Weill, Saint-Simon et son œuvre. — L. Luciani, I recenti studi sulla fisiologia del cervelletto. — Hirth, Les localisations cérébrales en psychologie. — Leynardi, La psicologia dell'arte nella Divina Commedia. — Tebaldi, Napoleone, una pagina storico-psicologica del genio. — Dagonet, Traité des maladies mentales. — Higier, Über unilaterale Hallumcinationen. — *Revue des périodiques étrangers.*

20. année No. 9. Septembre:

Dugas, Auguste Comte: Etude critique et psychologique (1er article). — G. Milhaud, La métaphysique aux Champs-Elysées. — Cresson, Une morale matérielle est-elle impossible? — Adam, Note sur le texte des „Regulæ ad directionem ingenii" de Descartes. — *Analyses et comptes rendus:* Taylor, L'origine des Aryens et l'homme préhistorique. — M. Ajam, La parole en public. — G. Séailles, E. Renan: Essai

de biographie psychologique. — R. Allier, La philosophie de Renan. — R. Flint, Historical philosophy in France, French Belgium and Switzerland. — Dorison, Un symbole social. — G. Uphues, Psychologie der Erkenntnislehre aus empirischem Standpunkte. — J. Baumann, Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht. — R. Schellwien, Der Geist der neueren Philosophie.

20. année No. 10. Octobre:

L. Arréat, Le „Parlement des religions". — Ch. Féré, La physiologie dans les métaphores. — Dugas, Auguste Comte: Étude critique et psychologique (Fin). — Laupts et Henri, Esthétique et Astigmatisme (Notes et discussions) — *Revue générale:* Blum, Le mouvement pédagogique, d'après des publications recentes. — *Analyses et comptes rendus:* Conta, Théorie de l'ondulation universelle. — Doering, Über Zeit und Raum. — Segall-Socoliu, Zur Verjüngung der Philosophie. — Selby-Bigge, An Enquiry concerning the human understanding by Hume. — Ferrero, Les lois psychologiques du symbolisme. — Van Bieroliet, Eléments de psychologie humaine. — Beaunis et Binet, L'année psychologique. — † † †: Der Mechanismus des Bewusstseins. — G. Croom Robertson, Philosophical remains. — *Revue des périodiques étrangers.*

20. année No. 11. Novembre:

B. Perez, Le développement des idées abstraites chez l'enfant. — A. Forel, Activité cérébrale et conscience. — G. Richard, La sociologie ethnographique et l'histoire. Leur opposition et leur conciliation. — H. Lachelier, La théorie de l'induction d'après Sigwart. — *Analyses et comptes rendus:* Nichols, Our notions of number and space. — C. Lloyd Morgan, An introduction to comparative psychology. — R. Dubois, Anatomie et physiologie comparées de la Pholade dactyle. — J. Delage, La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale. — *Revue des périodiques étrangers.*

20. année No. 12. Décembre:

J. Soury, Le lobe occipital et la vision mentale. — H. Lachelier, La théorie de l'induction d'après Sigwart (Fin). — E. Durkheim, L'origine du mariage d'après Westermarck. — *Analyses et comptes rendus:* Fouillée, Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. — S de Sanctis, I fenomeni di contrasto in psicologia. — Chaslin, La confusion mentale primitive. — Zurcher, Jeanne d'Arc, vom psychologischen und psychopathologischen Standpunkte aus. — E. Ferri, L'omicidio nell' antropologia criminale. — H. R. Marshall, Aesthetic principles. — Lévy-Bruhl, La philosophie de Jacobi. — Wilde, Jacobi a study in the origin of german realism. — Mauxion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant. — R. Thamin, Saint-Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. — A. Binet, Travaux du laboratoire. — Philippe et Clavière, Sur une illusion musculaire. — *Livres nouveaux.* Table des matières.

Rivista Italiana di Filosofia dir. dal Comm. Luigi Ferri. Roma 1895. Giovanni Balbi.

Anno X Vol. II. Settembre-Ottobre:

A. Valdarnini, La coscienza teoretica. — B. Labanca, La dottrina dei dodici apostoli studiata in Italia. — G. M. Ferrari, La libertà e la regolarità nelle arti belle e nella musica. — A. Chiappelli, Relazione sui lavori presentati al concorso dei premi ministeriali per le scienze filosofiche e sociali nel l'anno 1894. — *Bibliografia.* — *Bollettino filosofico e pedagogico.* — *Bollettino letterario.* — *Riviste estere.* — *Recenti pubblicazioni.*

The Monist. A quarterly magazine. Editor: Dr. P. Carus. Chicago 1895. The Open Court Publishing Co.

Vol. 6 No. 1. October:

The late George J. Romanes, The Darwinism of Darwin, and of the post-Darwinian schools. — Prof. C. Lombroso, Criminal anthropology applied to pedagogy. — Dr. P. Topinard, Science and faith. — G. Ferréro, Arrested mentation. — Prof. C. Lloyd Morgan, Naturalism. — Dr. P. Carus, The new orthodoxy. — Dr. Woods Hutchinson, The fifth Gospel. — *Literary correspondence:* Prof. F. Jodl, Germany and Austria. — L. Arréat, France. — Th. Stanton, A French view of the Chicago congresses. — *Criticisms and discussions.* — *Book reviews.* — *Periodicals.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Herausgegeben von O. Flügel und W. Rein. Langensalza 1895. Hermann Beyer & Söhne.

II. Jahrgang Heft 4:

O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. I. — M. Fack, Zählen und Rechnen. I. — Dr. E. Thrändorf, Allgemeine Humanitätsschule oder Konfessionsschule? — Dr. B. Schulze, Der hygienische Unterricht an höheren Schulen. I. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Aus der Fachpresse.*

II. Jahrgang Heft 5:

O. Flügel, Neuere Arbeiten über die Gefühle. II. (Schluss.) — M. Fack, Zählen und Rechnen. II. (Schluss.) — Dr. E. Thrändorf, Allgemeine Humanitätsschule oder Konfessionsschule? (Schluss.) — Dr. B. Schulze, Der hygienische Unterricht in höheren Schulen. II. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Aus der Fachpresse.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (Ebbinghaus und A. König). Hamburg und Leipzig. 1895. Leopold Voss.

Band IX Heft 3 u. 4. October:

Ebbinghaus, Über erklärende und beschreibende Psychologie. — Simmel, Skizze einer Willenstheorie. — Heymans, Quantitative Untersuchungen über das „optische Paradoxon". — *Besprechungen:* Höffding, Psychologie, zweite deutsche Ausgabe nach der dritten dänischen. Ziegler, Gefühl (Höfler). Ramón y Cajal und R. Greeff, Die Retina der Wirbeltiere. — *Litteraturbericht.*

---

t p. i.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

(Vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift.)

Im Verein mit

Dr. H. Siebeck, Professor in Gießen, und Dr. J. Volkelt, Professor in Leipzig,

herausgegeben und redigiert

von

Dr. Richard Falckenberg, Professor in Erlangen.

Neue Folge

107. Band, 2. Heft.

LEIPZIG.
Verlag von C. E. M. Pfeffer.
1896.

Inhalt.

Seite

Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten. Von H. Siebeck 161
Ueber Glaube und Gewissheit. Von J. Bergmann 176
Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette. Von G. Simmel . 202
Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn. Von Prof. Dr. M. Szlávik 216
Das Erinnern. Von J. Müller 232
Demokrits ethische Fragmente. Ins Deutsche übertragen. Von K. Vorländer 253

Recensionen.

Dr. M. Seydel: Arthur Schopenhauers Metaphysik der Musik. Von Dr. Sommerlad 273
Dr. W. Schmidt: Schopenhauer in seinem Verhältnis zu den Grundideen des Christentums. Von Dr. Sommerlad 275
F. Max Müller: Anthropologische Religion. Von K. Vorländer 276
A. Bonhoeffer: Die Ethik des Stoikers Epiktet. Von K. Vorländer 283
Th. Zahn: Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Von Dr. Vorländer 290
K. Gneisse: Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung. Von K. Groos 291
Dr. G. Ulrich: System der formalen und realen Logik 292
Eug. Eberhard: Beiträge zur Lehre vom Urteil. Vom K. Groos . 293
J. Rehmke: Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Von Dr. O. Stock 295
Dr. R. Wrzecionko: Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza. Von Dr. A. Lülmann . . . . 29[illegible]
Dr. P. Nerrlich: Das Dogma vom klassischen Altertum in seiner geschichtlichen Entwickelung. Von Dr. Loeschhorn 296
B. Vetter: Die moderne Philosophie und der Mensch. Von Dr. Loeschhorn 299
M. Paul: Der Glaube, die Offenbarung Gottes und die Religion aus dem Lichte des Bewussten. Von Dr. Loeschhorn 300
J. Petran: Hat der evangelische Christ von der kritischen Behandlung der Bibel etwas zu befürchten. Von Aug. Kind 301
K. Marti: Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre. Von Aug. Kind 304
Sir J. Reynolds: Zur Ästhetik und Technik der bildenden Künste. Von Eug. Kühnemann . . . . 30[illegible]

Notizen 312
Neu eingegangene Schriften 312
Bibliographie 315
Aus Zeitschriften 316

Druck von Radelli & Hille in Leipzig.